



**UNIVERSITETET I OSLO**  
DET HUMANISTISKE FAKULTET

**HYNDLULJÓÐ SOM ET HØYDEPUNKT I  
FLATEYJARBÓKS IDEOLOGISKE BUDSKAP**

**En analyse av Hyndluljóð som en av de syv tekstene i  
Flateyjarbóks innledning i lys av norsk kongeideologi i  
høymiddelalderen**

**Vesna Midttun**

Masteravhandling i nordisk vikingtid og middelalderkultur

Institutt for lingvistiske og nordiske studier

Universitetet i Oslo

Høsten 2007



# INDEKS

<b><u>FORORD</u></b> .....	5
----------------------------	---

<b><u>INNLEDNING</u></b> .....	6
--------------------------------	---

## **DEL I**

### **A. FORSKNINGSHISTORIEN – INNHOLD, STRUKTUR OG**

<b>DATERING</b> .....	7
-----------------------	---

1. Diktets innhold og dets problematikk .....	7
---	---

1.1 Første del: Fortellingen om et møte mellom Freyja og Hyndla (strofe 1—11 og 44—49).....	7
---	---

1.1.1 Finnur Jónsson sitt forslag om den logiske innholdsmessige rekkefølgen.....	9
---	---

1.2 Andre del: Óttars genealogi (strofe 12—27).....	10
---	----

1.3 Tredje del: Den mytologiske fortellingen (strofe 28—43).....	17
--	----

1.4 Konklusjon.....	22
---------------------	----

2. Diktets struktur. <i>Hyndluljóð</i> – en komposisjon av to selvstendige deler eller en enhetskomposisjon?.....	24
---	----

3. Datering.....	33
------------------	----

### **B. HYNDLULJÓÐ I LYS AV MUNTILIG OG SKRIFTLIG**

<b>TRADISJON</b> .....	37
------------------------	----

### **C. DEN PROFETISKE GENREN I EDDAMETER OG DENS SENTRALE INTELLEKTUELLE ROLLE PÅ ISLAND I**

<b>HØYMIDDELALDEREN</b> .....	39
-------------------------------	----

1. Den norrøne renessansen på Island.....	39
---	----

2. Bruk av sibyllegenren i tradisjonell eddadiktning.....	42
---	----

3. Konklusjon.....	44
--------------------	----

<b>D. SAMMENFATNING AV DEL I</b> .....	46
--	----

## **DEL II**

<b>A. INNLEDNING.....</b>	<b>47</b>
---------------------------	-----------

### **B. HYNDLULJÓÐ I LYS AV FLATEYJARBÓKS IDEOLOGISKE**

<b>BUDSKAP.....</b>	<b>49</b>
1. Flateyjarbóks formål og budskap.....	49
1.1 Flateyjarbók og norsk kongeideologi.....	55
2. Innledningen som et kort sammendrag av Flateyjarbóks ideologiske program.....	58
2.1 <i>Geisli</i> .....	59
2.2 <i>Óláfs ríma Haraldssonar</i> .....	61
2.3 <i>Ór Hamborgar historíu</i> .....	63
2.4 <i>Páttir frá Sigurði konungi slefu</i> .....	67
2.5 <i>Hversu Noregr byggðisk og Ættartölur</i> .....	68
2.6 Konklusjon.....	74
3. <i>Hyndluljóð</i> som et høydepunkt i Flateyjarbóks ideologiske budskap.....	75
3.1 <i>Hyndluljóð</i> og norsk kongeideologi i høymiddelalderen.....	75
3.1.1 Óttarr som <i>kristr dróttins</i> .....	78
3.1.2 Óttarr som <i>rex iustus</i> .....	79
3.1.3 Heimdallr og Þórr som personifikasjoner av kongens <i>siðir</i> og <i>iðróttir</i> .....	84
3.1.4 Óttarr – kongen etter Guds vilje.....	87

<b>C. SAMMENFATNING AV DEL II.....</b>	<b>92</b>
--	-----------

## **DEL III**

<b>GENERELT SAMMENDRAG.....</b>	<b>96</b>
---------------------------------	-----------

<b><u>BIBLIOGRAFI</u>.....</b>	<b>98</b>
--------------------------------	-----------

## **FORORD**

Jeg vil gjerne uttrykke takknemlighet til alle som har bidratt til at jeg har fått mulighet til å fullføre masteroppgaven min. Først og fremst vil jeg takke veilederen min Karl G. Johansson som har fulgt arbeidet mitt med interesse og entusiasme helt fra begynnelsen og som også gav meg ideen til mitt emne. I tillegg går en stor takk til min familie i Slovenia og spesielt min mann Morten som har gitt meg moralsk støtte og har passet på barna våre slik at jeg fikk tid til å gjennomføre studiet. Sist men ikke minst vil jeg takke Anna Caterina Horn, for korrekturlesning, og Rune Flaten, for faglige kommentarer.

## INNLEDNING

Mitt fremste mål for masteravhandlingen er å svare på hva hensikten var med å inkludere eddadiktet *Hyndluljóð* i Flateyjarbók som preges av den norske kongesaga-ideologien i det 14. århundre. Derfor skal jeg eksaminere diktet i forhold til dets tekstgrunnlag – Flateyjarbóks korpus. Jeg skal forholde meg til Flateyjarbóks utgave av *Hyndluljóð*. Jeg skal snevre mitt fokus inn på de seks korte tekstene i begynnelsen av manuskriptet (*Geisli*, *Óláfs ríma Haraldssonar*, *Ór Hamburgar historíu*, *Sigurðar þáttr slefu*, *Hversu Noregr byggðisk* og *Ættartölur*), som sammen med *Hyndluljóð* fungerer som en innledning til Flateyjarbóks hovedkorpus – norske kongesagaer og deres *þættir*. Jeg skal analysere *Hyndluljóð* i forhold til diktets ko-tekst fra et kristologisk standpunkt, i lys av norsk kongeideologi i høymiddelalderen, som fikk sin fremste manifestasjon i den didaktisk-filosofiske avhandlingen *Konungs skuggsjá* fra 13. århundre.

På grunn av *Hyndluljóðs* tematiske utilgjengelighet, som har skapt mange forskjellige teorier rundt diktet, skal jeg i den første delen diskutere forskningshistorien når det gjelder diktets innhold, struktur og datering. Ved fremstillingen av diktets genealogiske navne-indeks, skal jeg prøve å kontekstualisere hvert navn i forhold til det kryssende kildematerialet der hvor det finnes. Samtidig skal jeg i den første delen diskutere *Hyndluljóð* i lys av skriftlig og muntlig tradisjon og i lys av den profetiske genren i eddameter på Island i høymiddelalderen. Jeg skal fremstille mitt forhold til forskningshistorien i form av mine fem hypoteser på slutten av Del I, som også er et utgangspunkt for Del II av avhandlingen.

I den andre delen av masteravhandlingen skal jeg diskutere *Hyndluljóð* i forhold til norsk kongeideologi i høymiddelalderen, som et høydepunkt av Flateyjarbóks ideologiske program, og samtidig diskutere diktet gjennom min egen fortolkning. I denne konteksten skal jeg fremstille min fremste hypotese om at *Hyndluljóð* i sin overleverte form utgjør en meningsbærende syntese med et overordnet tema som er i tett forbindelse med Flateyjarbóks ideologiske budskap, og at diktet derfor bør leses i kontekst av høymiddelalderens ideologiske overveielse.

Min metode er deduktiv (hvordan norsk kongeideologi i høymiddelalderen gjenspeiler seg i *Hyndluljóð*) og synkron (det hedenske poetiske stoffet er adaptert i samsvar med konseptene og metodene som var kjent for høymiddelalderens islandske publikum).

Oslo, 12. 10. 2007

## DEL I.

### A. FORSKNINGSHISTORIEN – INNHOLD, STRUKTUR OG DATERING

#### 1. Diktets innhold og dets problematikk

*Hyndluljóð* er ett av de mest gåtefulle eddadiktene. Problematikken rundt diktets innhold var mye diskutert blant forskere på begynnelsen av det 20. århundre. Hugo Gering betrakter *Hyndluljóð* som det mest underlige og mest vanskelige å tolke blant eddadikt korpus: ”Die Hyndluljóð gehören ohne frage zu den seltsamsten und schwerverständlichen gedichten im Corpus Eddicum.”<sup>1</sup>

Diktet er i sin helhet bevart bare i Flateyjarbók (GKS 1005 fol), mens strofe 32 også er sitert i *Gylfaginning*. Innholdet av *Hyndluljóð* er sterkt omdiskutert. Ifølge Sophus Bugge er det nødvendig å finne ”det rette og oprindelige” for at diktet skal fungere som en meningsfull helhet. Derfor skulle både rekkefølge av strofeinjer og tradisjonelt bevarte ord forandres.<sup>2</sup> Et liknende forsøk gjorde også Finnur Jónsson.<sup>3</sup> Det er nemlig nesten umulig å presentere innholdet av *Hyndluljóð* som en helhet, siden den røde tråden i fortellingen mange ganger er avbrutt. Diktets innhold kan deles opp i tre tematiske grupper: *fortellingen om et møte mellom Freyja og Hyndla* (strofe 1—11 og 44—49), *Óttars genealogi* (strofe 12—27) og *den mytologiske fortellingen* (strofe 28—43).

#### 1.1 Første del: Fortellingen om et møte mellom Freyja og Hyndla (strofe 1—11 og 44—49)

Diktets grunnlag er bygget på en dialog mellom vanegudinnen Freyja og jotunkvinnen Hyndla. Freyja kommer ridende på en gris til jotunkvinnens grotte, vekker henne og ber henne følge med til dødsriket Valhöll. Hyndla liker dårlig å bli forstyrret midt på natten. Istedenfor å sale på ulven sin og bli med på ferden til ”vé heilags” (’heilagt ve’), begynner hun å rase mot Freyja. Hyndla avslører med en gang at grisen Freyja rir på, er den forvandlede unge Óttarr. Hyndla kaller ham for Óttarr heimski. I strofe 46 sammenligner Hyndla vanegudinnen med Heiðrún, den mytologiske geiten som forsyner døde modige menn (*einherjar*) i Valhöll med mjød fra juret sitt:

---

<sup>1</sup> Gering 1920: 326.

<sup>2</sup> Bugge 1883: 249.

<sup>3</sup> Jónsson 1920: 196—206.

Rant at ædi / ey þreyiandi / skutuzst þer fleiri / vnd fyrir skyrtu. / hleypr þu edlvina / vti aa  
naatum / (sem med haufrum / Heidrun fari.)<sup>4</sup>  
(Alltid du fór / etter Od og rann, / og fleire enda / flaug deg kring stakken. / Ods viv, du løyp  
/ ute om natti, / som når med bukkom / Heidrun bykser.)<sup>5</sup>

Med denne strofen antyder Hyndla at det er et erotisk forhold mellom Freyja og Óttarr. Ifølge Gro Steinsland var grisen Freyjas hellige dyr og representerer både fruktbarhet og styrke.<sup>6</sup> Istedenfor å kjempe tilbake, prøver Freyja på en diplomatisk måte å få opplysninger fra jotunkvinnen om Óttars opphav, hans fars- og morsætt. Den genealogiske kunnskapen skal antakelig hjelpe Óttarr med å vinne et veddemål mot Angantýr, som dreier seg om ”vala maalmr” (strofe 8). Aron Gurevic oversetter termen som ’Celtic metal’, ’gold’.<sup>7</sup> Lexicon Poeticum tilbyr oversettelsen ’vælsk malm, fremmed guld’.<sup>8</sup> I strofe 10 gjør Freyja det klart at hun vil hjelpe Óttarr fordi han er hennes trofaste tilbeder:

Haurg hann mer gerdi / hladdinn steinum / nu er griot þat / at gleri vordit. / Raud hann i  
nyiu / nauta blodi / æ trudi Ottar aa asyniur.<sup>9</sup>  
(Han horg meg laga / med lad av steinar, / no det grjotet / til glas er vorti / féblodet friskt /  
farga steinen; / jamt trudde Ottar / på åsynjor.)

Til sist røper Hyndla først Óttarr sin genealogiske informasjon (strofe 12—27) og fortsetter med fortellingen om verdenens undergang Ragnarök (strofe 28—43). Etter den apokalyptiske sekvensen fortsetter kranglingen mellom Hyndla og Freyja (strofe 44). Vanegudinnen ber jotunkvinnen om å gi ”minnis aul” (’minnedrikk’) til Óttarr. Det skulle hjelpe ham til å bevare opplysninger om sitt eget opphav til den tredje morgenen når han skal konkurrere med Angantýr i genealogiske kunnskaper. Siden Hyndla nekter å gjøre slikt, truer Freyja henne med å tenne bål rundt jotunkvinnens grotte. Hyndla gir seg og forbanner samtidig Óttarr, mens Freyja med sin makt motvirker jotunkvinnens fortryllelse. I strofe 49 sier Freyja at drikken skal gjøre Óttarr vel og at hun skal be alle gudene om å hjelpe ham:

Ordheill þin / skal engu raada / þottu brudr iotuns / baulfui heitir. / hann skal drecka / dyrar  
veigar / bid ek Ottari / aull god duga.<sup>10</sup>  
(Uheilsordi / skal ikkje skada, / om, jotunmøy, / mein du lovar. / Drykken dyre / drikke skal  
han, / og alle gudar / Ottar hjelpe.)

<sup>4</sup> (Flateyjarbok. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 16.

<sup>5</sup> Oversettelsene av eddadiktsitatene er hentet fra: Mortensson-Egnund og Eggen 2000.

<sup>6</sup> Steinsland 2005: 152.

<sup>7</sup> Gurevic 1973: 74.

<sup>8</sup> Egilsson 1966: 588.

<sup>9</sup> (Flateyjarbok. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 12.

<sup>10</sup> (Flateyjarbok. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 16.



### 1.1.1 Finnur Jónsson sitt forslag om den logiske innholdsmessige rekkefølgen

Finnur Jónsson er blant de forskere som har forsøkt å rekonstruere den logiske rekkefølgen på strofene som fremstiller kringelen mellom Freyja og Hyndla. Jónsson mener at diktets tekst i stor grad er forvansket. Etter hans syn skulle strofene fra 45 til 48 stå foran strofe 11. De strofene fremstiller følgende scener: Hyndla som jager Freyja bort fordi hun vil sove og som avslører et erotisk forhold mellom Freyja og Óttarr (strofe 45 og 46), Freyjas trusler om å tenne et flammebål rundt jotunkvinnen (strofe 47) og Hyndlas forbannelse av Óttarr (strofe 48). Ifølge Finnur Jónssons forslag hadde sammenhengen i diktets første del blitt følgende: Freyja besøker Hyndla om natten i hennes hi og oppfordrer henne vennlig til å ri med henne til Valhöll (strofe 1). Finnur Jónsson antar at her mangler en strofe som forklarer årsaken til ferden til æsenes festhall: der skulle Hyndla fortelle Óttarr om hans forfedre. Freyja lover Hyndla at gudene blir velvillig innstilt mot henne (strofe 2—4 og de to første linjene av strofe 5). Jotunkvinnen tror ikke på vanegudinnen. Hun nekter å bli med og beskylder Freyja for promiskuitet (de to siste linjene av strofe 5 til strofe 6). Freyja benekter sin erotiske forbindelse med Óttarr. Hun forteller at hun ville hjelpe Óttarr i konkurransen mot Angantýr og at han er hennes trofaste tilbeder (strofe 7—10). Hyndla tror fortsatt ikke på Freyja og jager henne bort fra sin hule. Jotunkvinnen sier at hun vil sove i fred, i motsetning til Freyja som vandrer rundt om natten (strofe 45). Samtidig fortsetter hun med sine beskyldninger (strofe 46). Nå har Freyjas vennlighet og tålmodighet tatt slutt. Hun truer Hyndla med å tenne bål rundt hulen hennes hvis jotunkvinnen ikke gjør som hun blir bedt om (strofe 47). Da svarer Hyndla, forskrekket ved Freyjas trusler, følgende (de to første linjene av strofe 48):

Hyr se ek brenna / enn haudr loga / verda flestir / fiorlausn þola.<sup>11</sup>  
(Eld ser eg brenne / og jord loga. / Løyse vil alle livet sitt.)

Med disse ord underkaster Hyndla seg og rir med Freyja til Valhöll, hvor Freyja oppmuntrer henne til å oppregne Óttars slekt (strofe 11). Etter at Hyndla er ferdig (strofe 12—43), bringer Freyja Óttarr huskedrikken (strofe 44). Men Hyndla har ikke glemt hvordan Freyja truet henne. Nå vil hun hevne seg. Hun truer med å forhekse drikken slik at den skal bringe Óttarr uhell (de siste to linjene av strofe 48), mens Freyja med sin makt motvirker Hyndlas forbannelse (strofe 49).<sup>12</sup>

<sup>11</sup> (*Flateyjarbok*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 16.

<sup>12</sup> Jónsson 1920: 199—200.

## 1.2. Andre del: Óttars genealogi (strofe 12—27)

Delen fra strofe 12 til strofe 27 forbinder Óttarr heimski med en rekke navn. Referanser til de aller fleste finnes i mange andre norrøne kilder. Her skal jeg nevne bare de mest frekvente: *Codex Regius* av Den eldre Edda, *Snorris Edda* (*Prologus*, *Gylfaginning* og *Skáldskaparmál*), *Heimskringla* (*Ynglinga saga*), *Völsunga saga*, *Gesta Danorum* og de to prosaiske slektsregistrene i *Flateyjarbók Hversu Noregr byggðist* og *Ættartölur*, som jeg vier spesiell oppmerksomhet i det følgende, siden de er bevarte i det samme manuskriptet som *Hyndluljóð*. Hyndla teller først opp Óttars nærmeste forfedre fra hans farsætt (strofe 12): Innsteinn — Álfr enn gamli — Ulfr — Sæfari — Svanr enn rauði. Opplysninger om Óttars mannlige familiegren finnes i *Hversu Noregr byggðist*. Svanr enn rauði, Sæfari, Ulfr, Álfr enn gamli og Innsteinn (Eysteinn) hørte hjemme i Hörðaland. De stammer fra den legendariske kongen Raumr inn gamli, som tok over Nóregr etter sin far kong Nórr. Óttarr, Innsteinns sønn, er ikke nevnt her.<sup>13</sup> I strofe 13 fortsetter jotunkvinnen med den kvinnelige grenen av Innstein: Hlédís — Fróði/Friaut, som ikke er nevnt i *Hversu Noregr byggðist*. På dette punktet er den røde tråden av logisk forbindelse med Óttars egentlige slekt brutt. Strofene 14 til 18 omhandler slektsrelasjoner som stammer fra Halfdanr gamli, ifølge *Skáldskaparmál* og *Ættartala frá Hauð* den legendariske kongen som de mest kjente sagnlinjene stammer fra. Begge kildene betegner ham som den fagreste av konger, som til midtvinters gjorde et stort *blót* for at han skulle være konge i trehundre år. Han fikk svar at han ikke skulle leve lengere enn en lang mannsalder. Men den kunne likevel være i trehundre år, dersom det ikke kom en kvinne eller en mann som ikke var av høybåren ætt inn i slekten hans.<sup>14</sup> I strofe 14 nevnes Áli og Halfdanr gamli. Jónsson påstår at Áli må være en feil. Isteden foreslår han Auði,<sup>15</sup> en av Halfdanr gamlis atten sønner.<sup>16</sup> Halfdanr gamlis historie fortsetter i strofe 15. Han var gift med Álmveig, en datter av sin venn Eymundr, og drepte Sigtrygg. Jónsson betrakter strofe 16 som en interpolasjon, siden den bryter opp Álmveigs genealogiske rekkefølge, som fortsetter ved strofe 17, med hennes morsætt: Hildigunnr — Sækonungr/Sváfa. R. C. Boer derimot tolker strofe 17 som Friauts logiske genealogiske rekkefølge og betrakter Hildigunnr, som var en datter av Sækonungr og Sváfa, som Friauts mor og Óttars bestemor.<sup>17</sup> I strofe 16 teller Hyndla

<sup>13</sup> (*Flateyjarbok*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 23—24.

<sup>14</sup> (*Edda*. *Skáldskaparmál*.) Faulkes 1988: 101. / (*Flateyjarbok*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 24.

<sup>15</sup> Jónsson 1920: 201.

<sup>16</sup> (*Edda*. *Skáldskaparmál*.) Faulkes 1988: 103. / (*Flateyjarbok*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 25.

<sup>17</sup> Boer 1906: 228.

opp de fire berømte skandinaviske kongeættene: skjöldungar, skilfingar, öðlingar og ynglingar. Henvisninger til dem finnes allerede i strofe 11, som forestiller en kunngjøring av Óttars genealogi:

Nu laattu forna / nidia talda / ok vpp bornar / ættir manna. / huat er Skioldunga / huat er Skilfinga / (huat er Audlinga) / huat er Ylfinga / huat er haullborit / huat er hersborit / mest manna val / vnd Midgardi.<sup>18</sup>

(No du farne / feggar nemne, / ætte-tavlor / opp du bere: / kva er skjoldungar, / kva er skilvingar, / kva er ylvingar, / kva er holdbori, / kva er hersebori, / manneval best / i heile Midgard.)

Snorris *Edda* gir blant andre kilder detaljer om de fire berømte kongeslektene. Ifølge *Prologus* nedstammer skjöldungar, den danske sagnkongeslekten, fra Óðinns sønn kong Skjöldr, som hersket over Reiðgotaland (Jylland). Den svensk-norske kongeætten ynglingene kommer også fra en av Óðins sønner – Yngvi. Han var konge i Svíþjóð.<sup>19</sup> I *Skáldskaparmál* er Yngvi en av Halfdanr gamlis sønner som ynglingene stammer fra. Öðlingene stammer ifølge Snorri fra Halfdanr gamlis sønn Auði, mens kongeætten skilfingar kommer fra hærkonge Skelfir fra østlandene<sup>20</sup> (Sverige). I *Ynglingatal* er skilfingar synonymt for ynglingar, i strofen om Egill (strofe 22).<sup>21</sup> I *Hversu Noregr byggðist* er Yngvi fra *Skáldskaparmál* i rekken av Halfdanr gamlis sønner byttet ut med Skelfir, far til Skjöldr.<sup>22</sup>

I strofe 18 nevnes Dagr, ifølge *Skáldskaparmál* og *Hversu Noregr byggðist* også en av Halfdanr gamlis sønner. Dagr var gift med Þóra og etter dem kom: Fraðmarr, Gyrðr, Frecar, Ámr, Iosurmarr og Álfr enn gamli. Finnur Jónsson hevder at Álfr enn gamli i strofe 18 ikke er identisk med Óttars bestefar i strofe 12.<sup>23</sup> Strofe 19 forestiller begynnelsen på Óttars morsætt. Mens R. C. Boer i sekvensen *móðir þín (moður þinnar)* gjenkjenner Hlédís fra strofe 13,<sup>24</sup> fokuserer Jónsson på navnene Ketill, Klyppr og Kári.<sup>25</sup> Det samme gjør Sophus Bugge. Han hevder at de mer eller mindre sjeldne navnene fra strofe 19 hører til en berømt slekt fra Hörðaland, som var svært populær hos islendinger, selv om det finnes en annen rekkefølge på navnene i historiske kilder. Bugge setter navnet Kári i forbindelse med Hörðakári fra Hörðaland.<sup>26</sup> Elizabeth

<sup>18</sup> (*Flateyjarbok*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 12.

<sup>19</sup> (*Edda. Prologue and Gylfaginning*.) Faulkes 1988a: 6.

<sup>20</sup> (*Edda. Skáldskaparmál*.) Faulkes 1988: 103.

<sup>21</sup> (*Heimskringla. Noregs konunga sögur*. Bind I.) Jónsson 1893—1900: 51.

<sup>22</sup> (*Flateyjarbok*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 25.

<sup>23</sup> Jónsson 1920: 201.

<sup>24</sup> Boer 1906: 229.

<sup>25</sup> Jónsson 1920: 201.

<sup>26</sup> Bugge 1884: 250.

Ashman Rowe hevder at Ketill fra strofe 19 er Ketill Klyppsson, etterkommeren av den norske *hersir* Þorkell klyppr og forfar til Jón Hákonarson, patron av Flateyjarbók.<sup>27</sup> Þorkell klyppr er ellers hovedperson i den femte innledende teksten i Flateyjarbók *Sigurðar þáttur slefu*.<sup>28</sup> Slekten fra Hörðaland skulle ifølge Ashman Rowe ha fått sin plass i *Hyndluljóð* på grunn av Jón Hákonarsons interesse for sine berømte forfedre.<sup>29</sup> Ifølge Bugge er Ketill, Klyppr og Kári knyttet til Óttars nærmeste forfedre fra strofe 12.<sup>30</sup> Deres forfar var Álfr. Bugge påstår at Álfr fra strofe 19 er forskjellig fra de to før nevnte personene ved navn Álfr enn gamli (strofe 12 og 18). Han forbinder Álfr fra strofe 19 til sagnhelten Álfr fra Hörðaland, i senere tid sjøkongen Hálfr fra *Hálfs saga*. En av hans ypperste kjempere var Innstein, som i *Hyndluljóð* er Óttars far.<sup>31</sup> De to navnene – Froði og Álfr – som står igjen i strofe 19, er ifølge R. C. Boer typiske kongenavn, kjent fra *fornaldarsögur*.<sup>32</sup> Strofene 20 og 21 står igjen uten klar forbindelse med de forrige strofene. Finnur Jónsson mener at navnene i de to strofene: Nanna Nökkvadóttir med Brodd og Hörvi, og Skúrhildr og Ölmóðr med sine sønner Ísólfr og Ásólfr, står så isolerte at det ikke er mulig å bestemme deres forbindelse med Óttars ætt. Han påstår at her mangler det store deler i teksten.<sup>33</sup> Boer identifiserer i sin kompliserte rekonstruksjon av Óttars genealogi sønnen til Nanna Nökkvadóttir som Innsteins svoger. Han forbinder Nanna med kong Hálfr fra *Hálfs saga* og tolker hennes nærværelse i diktet med å pynte Óttars slekt med ære.<sup>34</sup> Skekkill, Skúrhilgrs far i strofe 21, kunne ifølge Finnur Jónsson ha vært Skekkill sækonungr,<sup>35</sup> sønn av Lofði og barnebarn av Halfdanr gamli.<sup>36</sup> Navnene i strofene 22 og 23 står igjen isolerte uten en klar forbindelse til Óttars slekt: Gunnarr báler, Grímr arðscafi, járnskjöldr Þórir, Úlfr gínandi, Búi, Brámi, Barri, Reifnir, Tindr, Tyrfingr, tveir Haddungiar, Áni, Ómi, Árngrímr og Eyfura. Ifølge *Hervarar saga* og *Heiðreks konungs* hadde sjøkongen Árngrímr og Eyfura tolv sønner. *Hyndluljóð* nevner seks av dem (Brámi, Barri, Reifnir, Tindr og tveir Haddungiar). Tyrfingr (Tyrúing) er ifølge sagaen navnet på Árngrímrs sverd.<sup>37</sup> Referanser til Árngrímr og Eyfura og deres sønner finnes også i *Ættartala frá*

<sup>27</sup> Ashman Rowe 2005: 304.

<sup>28</sup> (*Flateyjarbók*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 19.

<sup>29</sup> Ashman Rowe 2005: 304.

<sup>30</sup> Bugge 1884: 250.

<sup>31</sup> Bugge 1884: 250—251.

<sup>32</sup> Boer 1906: 230.

<sup>33</sup> Jónsson 1920: 201—202.

<sup>34</sup> Boer 1906: 232, 234.

<sup>35</sup> Jónsson 1920: 202.

<sup>36</sup> (*Flateyjarbók*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 24.

<sup>37</sup> (*Heiðreks saga. Hervarar saga og Heiðreks konungs*.) Helgason 1924: 4.

*Hauð*.<sup>38</sup> Begge kildene betegner Árngrímr som sønn av Dagr og barnebarn av Halfdanr gamli. *Hyndluljóð* legger til Árngrímr og Eyfuras avkom Áni og Ómi i strofe 23. I strofe 24 nevnes først Hrólfr inn gamli og hans to *hirðmenn* Brodd og Hörvi. Bugge gjenkjenner Hrólfr inn gamli som Hrólfr Gautreksson, den kongen som *Hrólfr saga Gautrekssonar* handler om. Han betrakter *Hyndluljóð* som det eldste kjente vitnesbyrd for fortellingen om Hrólfr Gautreksson.<sup>39</sup> De neste tre linjene av strofe 24 har lite med de første to å gjøre. De nevner Jörmunrekr og Sigurðr Fáfnisbani. Finnur Jónsson påstår at begynnelsen av dette avsnittet mangler.<sup>40</sup> Strofe 25 gir opplysninger om Sigurðr Fáfnisbanis morsøtt: Hiördís frá Hrauðungi og Eylimi frá öðlingom. Hrauðungar kunne ifølge Carolyne Larrington ha vært en feil for öðlingar.<sup>41</sup> Sigurðr er i denne strofen bemerket som *vísir fra Völsungi*. Strofe 26 handler om gjúkungar: Gunnarr, Högni, Guðrun og Guttormr. Historien rundt figurene fra den tredje linjen av strofe 24 til strofe 26 finnes bl. a. i *Völsunga saga*, *Codex Regius* av Den eldre Edda (syklus om Sigurðr), *Skáldskaparmál* og *Ættartölur*. I *Ættartala frá Hauð* stammer Sigurðr Fáfnisbani fra Skyli, Skekkils bror, sønn av Lofði og barnebarn av Halfdanr gamli.<sup>42</sup> Völsungar og gjúkungar er også ifølge *Skáldskaparmál* forbundet med Halfdanr gamli.<sup>43</sup> Strofe 27 er et kort uavhengig avsnitt om Haraldr Hilditönn, *sløngvanbauga* ('ringens slynger'), den legendariske kongen av Sverige, Danmark og Norge, ellers kjent fra en rekke norrøne og latinske kilder. Den prosaiske genealogien av denne strofen (relasjoner mellom Haraldr Hilditönn, Hrœrekr, Auðr djúpauðga, Ivarr, Ráðbarðr og Randvér) tilbyr også *Ættartala frá Hauð*.<sup>44</sup>

Det er en vanskelig oppgave å løse opp Óttars genealogi. Han er forbundet med både historiske (den gamle familien fra Hörðaland) og mytiske personer (mesteparten Halfdanr gamlis avkom). Det er også svært problematisk å bestemme en logisk forbindelse mellom alle disse figurene, siden det kryssende kildematerialet ikke alltid overlapper når det gjelder deres herkomst. Til tross for vanskeligheter har flere forskere i norrøn litteraturhistorie prøvd å rekonstruere Óttars stamtre. En av dem var Richard Constant Boer i begynnelsen av 1900-tallet (BILDE 1)<sup>45</sup>:

<sup>38</sup> (*Flateyjarbok*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 25.

<sup>39</sup> Bugge 1884. 255, 257.

<sup>40</sup> Jónsson 1920: 202.

<sup>41</sup> (*The Poetic Edda*.) Larrington 1996: 296.

<sup>42</sup> (*Flateyjarbok*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 25.

<sup>43</sup> (*Edda. Skáldskaparmál*.) Faulkes 1988: 103.

<sup>44</sup> (*Flateyjarbok*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 26.

<sup>45</sup> Stamtre er hentet fra: Boer 1906: 235.



Boer betrakter sitt utvalg av navn i Óttars genealogi som muligens å tilhøre historiske personer, selv om han ikke alltid har en god grunn for det (for eksempel for Skúrhildr, Hildigunnr og Skekkil i motsetning til Ísólfr og Ásólfr).<sup>46</sup> Grunnlaget for Boers omfattende filologiske disseksjon er norrønt kildemateriale. Hans konklusjoner står noen ganger i motsetning til Sophus Bugge og Finnur Jónsson. Eugen Mogk har delt opp Óttars genealogi i tre grupper:

1. Den kongelige slektslinjen fra Hörðaland i vestlige Norge. Óttarr hører til denne slekten som Innsteins sønn og Álfs barnebarn. Det er tydelig at Mogk setter likhetstegn mellom Álfr fra strofe 19 og de to før nevnte personene ved navn Álfr enn gamli (strofe 12 og 18). Som allerede nevnt, påstår Bugge at Álfr fra strofe 19 er forskjellig fra de to før nevnte personene ved navn Álfr enn gamli (strofe 12 og 18). Mogk identifiserer alle de tre figurene som sagnhelten Álfr eller Hálfr fra *Hálfs saga*.
2. Slektslinjen som stammer fra Halfdanr gamli. Dagr, en av Halfdanr gamlis atten sønner, var far til Álfr enn gamli (strofe 18), som Mogk igjen feilaktig identifiserer med de to andre Álfene: Óttars bestefar Álfr enn gamli (strofe 12) og Álfr eller Hálfr fra *Hálfs saga* (strofe 19).
3. Slektslinjen fra de berømte legendariske skandinaviske kongeættene, blant annet völsungar, gjúkungar og Haraldr Hilditönn's avkom.<sup>47</sup>

Ulempen ved Mogks oppdeling av Óttars genealogi er at han setter likhetstegn mellom Álfr fra strofe 19 og de to før nevnte personene ved navn Álfr enn gamli (strofe 12 og 18) og betrakter alle tre som en person – Óttars bestefar. Enn videre skiller Mogk mellom slektslinjen som stammer fra Halfdanr gamli og slektslinjen fra de berømte

<sup>46</sup> Boer 1906: 227—236.

<sup>47</sup> Mogk 1904: 604 (50).

legendariske skandinaviske kongeættene. Som allerede påvist, stammer de navnkundige kongeslektene ifølge både *Skáldskaparmál* og *Ættartala frá Hauð* fra Halfdanr gamli.

Óttars genealogi er, i hvert fall i den eneste bevarte formen i Flateyjarbók, altfor kort for å dekke den store genealogiske spennvidden fra Svanr enn rauði til Haraldr Hilditönnns avkom, ellers kjent fra *Hversu Noregr byggðist* og *Ættartölur*. Genealogien er derfor ubrukelig som en historisk kilde, eller som Aron Gurevic skriver: “[...] it is impossible to establish the parentage of Óttarr on the basis of the catalogue of names in *Hyndluljóð*.”<sup>48</sup>

Finnur Jónsson påstår at hele avsnittet en gang har stått i en klar genealogisk forbindelse som en nå ikke lenger kan bestemme nærmere.<sup>49</sup> Samme tanke finnes hos Einar Ólafur Sveinsson, som sier at teksten ikke lenger er fullstendig.<sup>50</sup> For å følge de ulike ættelinjer må en bruke kryssende kildemateriale. Óttars genealogi i *Hyndluljóð* blir mye klarere hvis den leses parallelt med *Hversu Noregr byggðist* og *Ættartölur*. Her finnes de aller fleste navnene fra den episke genealogien, og relasjoner mellom dem er presisert.

Ved siden av alle navnene i genealogien er Óttarr heimski selv den største gåten.<sup>51</sup> Med tilnavnet *heimski* betegner Hyndla Óttarr som dum, enfoldig og uforstandig (adj. *heimskr*). Ottar Grønvik påstår at diktet ikke var ment som et ekte genealogisk dikt, men som en parodi. Han betegner Óttarr heimski som en enfoldig heimføding som holder seg fast ved gammel skikk og tro og som gjerne vil høre at han hører til en berømt ætt.<sup>52</sup> Jere Fleck peker på at epitet passer godt som benevning på yngste sønn. *Heimski* kan bety den som blir hjemmeværende. Sen modenhet er typisk for den yngste sønn.<sup>53</sup> Gro Steinsland forklarer navnet fra jotunkvinnens synspunkt. Den unge Óttarr trenger belæring siden han fremstår som dum og uvitende. Samtidig påpeker Steinsland at det også kan ligge andre allusjoner i tiltalen, som for eksempel tilknytning til Heimdallr. Adjektivet *heimskr* kan ifølge Steinsland også alludere til *heimr* (m. ’verden’), det kosmiske perspektivet som diktet berører.<sup>54</sup> En liknende tanke finnes hos Heinz Klingenberg. Óttarr kalles heimski ti ganger og han er dermed tett knyttet til menneskets stamfar Heimdallr. ”Heimskr I” (’den uerfarne, den som er lite bereist, som holder seg hjemme’) blir på sin sjelereise til Valhöll og andre hjem i verden til

---

<sup>48</sup> Gurevic 1973: 73—77.

<sup>49</sup> Jónsson 1920: 202.

<sup>50</sup> Einar Ólafur Sveinsson 1962: 348.

<sup>51</sup> Se kapittelet *Óttarr som kristr dróttins*.

<sup>52</sup> Grønvik 1981: 210.

<sup>53</sup> Fleck 1970: 43.

<sup>54</sup> Steinsland 1991: 254.

”heimskr II” (*heimr* som ’bebodd Jord, verden’). På sin sjelereise gjennom andre hjem i verden lærer den uerfarne Óttarr om alle sine forfedre og alle menneskers slektskap med stamfaren Heimdallr, som forhøyet tilhører kosmos og verden av menneskets tid (”heimskastr allra Ása”).<sup>55</sup> Navnet Óttarr heimski finnes bare i *Hyndluljóð*, mens *Hversu Noregr byggðist* refererer kun til Óttars nærmeste mannlige forfedre. I 1920 foreslo Hugo Gering at Óttarr heimski i *Hyndluljóð* er Óttarr Birtingr, *hirðmaðr* hos Sigurður Jórsalafari.<sup>56</sup> Ifølge *Saga Sigurðar Jórsalafara*, *Eysteins ok Ólafs* var Óttarr Birtingr nordmann av lav opprinnelse. Han var bondesønn og Sigurður Jórsalafaris *kertisveinn* (m., ’fakkelbærer’). Da kongen på pinsefest fikk anfall på grunn av sin sinnssykdom, rådet han kongen til å være vennlig med alle sine undersåtter og først og fremst med dronningen. Kong Sigurður ble enda sintere og ville først drepe denne dristige tjeneren. Men da Óttarr Birtingr bare stod der, stille og loddrett, ombestemte kongen seg, tok imot Óttars råd og gjorde ham til sin *lendrmaðr* (m., ’lendmann’). Óttarr Birtingr ble en av de mektigste menn i Norge og til slutt giftet han seg med kong Haraldr Gillis enke.<sup>57</sup> Hugo Gering tillater en mulighet for at Óttars genealogi i *Hyndluljóð* ble skapt av en gunstsøkende islandsk skald (”ein gunstsuchender skalde”) for Óttarr Birtingr, for å opphøye ham og ønske ham en lys fremtid med sin nye kone – den svenske prinsessen. Gering finner støtte for sitt forslag i det siste verset av diktet: ”bid ek Ottari aull god duga” (’og alle guder Ottar hjelpe’).<sup>58</sup> Hugo Gerings teori har ikke vunnet tilslutning. Jan de Vries betrakter Gerings forslag om Óttarr Birtingr som en vittig idé (”ein geistreicher Einfall”). Han påstår at det ikke er mulig historisk å påvise Óttars forbindelse med alle de nevnte berømte norske slektene. De Vries påpeker også at en tredjedel av alle navnene i den genealogiske fortellingen er fullstendig ukjente: Enten hører de til en tapt overlevering eller de er rene fantasinavn. Mesteparten av navnene er typisk norske, noe som tyder på dikterens fokus i det norske miljøet. Ifølge de Vries er det også passelig å forbinde Óttarr med Halfdanr gamli, som angivelig skulle være norsk konge med sin prototyp i den berømte danske kongen av samme navn.<sup>59</sup> Hugo Gering har til tross for kritikken noen gode argumenter. Blant dem er det faktum at Óttarr Birtingr også stammet fra Hörðaland, i likhet med den berømte historiske ætten fra Hörðakári (Ketill, Klyppr og Kári) og Óttars nærmeste mannlige gren (Svanr enn rauði, Sæfari, Ulfr, Álfr enn gamli og Innsteinn). At Gerings

<sup>55</sup> Klingenberg 1974: 33—35.

<sup>56</sup> Gering 1920: 328.

<sup>57</sup> (*Heimskringla. Nóregs konunga sögur*. Bind III.) Jónsson 1893—1900: 509—511.

<sup>58</sup> Gering 1920: 328.

<sup>59</sup> De Vries 1967: 107—108.



synspunkt er tvilsomt, mener også Aron Gurevic. Han plasserer *Hyndluljóð* side om side med *Ynglingatal*, som representerer en lang liste over kongens mektige forfedre. Slik opphøyelse av kongen opprettholdt hans makt. Men som Gurevic skriver – ingen konge ved navn Óttarr heimskr har noen gang eksistert.<sup>60</sup>

I fortsettelsen av denne oppgaven skal jeg arbeide ut fra en hypotese om at Óttarr heimski er en ideologisk, litterær figur, og at listen med hans forfedre representerer en genealogisk modell hvor fiksjon blander seg med historisk virkelighet. Det er tydelig at dikterens baktanke var å forbinde hovedfiguren med de fleste av de berømte skandinaviske kongeættene og samtidig med de store herse- og bondeslektene (strofe 16):

Þaðan eru Skioldungar / þaðan eru Skilfingar / þaðan Audlingar / þaðan Ynglingar, / þaðan  
hauddborit / þaðan hersborit / mest manna val / vnd Midgardi. / allt er þat ætt þin / Ottar  
heimski.<sup>61</sup>

(Derfrå er skjoldungar, / derfrå er skilvingar, / derfrå audlingar, / derfrå ynglingar, / derfrå  
holdbóri, / derfrå hersebori, / manneval best / i heile Midgard; / alt det er ætti di, / Ottar  
heimske.)

### 1.3 Tredje del: Den mytologiske fortellingen (strofe 28—43)

Denne delen handler om avstamning og slektskap mellom mytologiske skikkelser: gudene og jotnene. I tillegg har disse strofene også henvisninger til verdens undergang Ragnarök. Denne delen av diktet viser tilknytning til eddadikttradisjonen som *Völuspá* og *Baldrs draumar* er preget av. Strofe 28 begynner med opplysningen om at gudene var kun elleve i antall da Baldr døde:

Voru ellifu / æsir taldir / Baldr er hne / vid bana þufo / þess letz Vali / verdr at hefna / sisns  
brodur / slo hann handbana. / allt er þat (ætt þin / Ottar heimski.)<sup>62</sup>  
(Elleve var / dei æser talde / då banebeigen / Balder fekk; / var då Våle / viljug til hemn, /  
banemannen / til bror sin vóg han; / alt der er ætti di, / Ottar heimske.)

Gro Steinsland viser at Balders død i *Hyndluljóð* ikke er omtalt med beskrivelsen av Lokis straff, slik som i *Völuspá*. Loki nevnes i *Hyndluljóð* først i strofe 39 og 40. Det kjente motivet har ifølge Steinsland sammenheng med gudenes opprinnelse i jotunætten.<sup>63</sup> Steinsland oppdager også at dikteren (kompilatoren) av *Hyndluljóð* har presentert et varsel om Ragnarök ved Balders død som Váli skal hevne gjennom den ellevetallige gudeflokken. Hun argumenterer for at tallet elleve skal tolkes som ”tolv

<sup>60</sup> Gurevic 1973: 73—74.

<sup>61</sup> (*Flateyjarbok*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 13.

<sup>62</sup> (*Flateyjarbok*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 14.

<sup>63</sup> Steinsland 1991: 267.

minus én,” som betyr at antallet av guder opprinnelig var tolv og at strofe 28 fremstiller et bilde av den reduserte gudedeflokken.<sup>64</sup> Forestillingen om tolv Æsir er ellers kjent fra *Gylfaginning* og eddadiktene *Grímnismál* og *Skírnismál*.<sup>65</sup> Ifølge Finnur Jónsson er forestillingen om tolv guder en parallell til de tolv trojanske høvdinger.<sup>66</sup> Tanken om at dikteren kjente til det klassiske tolvguderssystemet (”Zwölfgöttersystem”) finnes også hos Eugen Mogk.<sup>67</sup> I strofe 29 nevnes at Baldrs far var Burs sønn (Óðinn), Freyr var gift med jotunkvinnen Gerðr, en datter av Gymir, Aurboðas sønn. Deres slektning var Þiazi, far til Skaði. Strofe 30 er omkved: ”Mart segiom þer / ok munom fleira / vorumz at viti sua / villtu enn fleira”<sup>68</sup> (’Eg mangt deg seier, / og meir eg hugsar; / visst ingen veit det, / vil du enn lenger?’). Det samme omkvedet finnes også i strofene 33, 35 og 38. De første to linjene av strofe 31 hører ifølge Sophus Bugge til den forrige delen av diktet (*Óttars genealogi*), siden den sammen med strofe 27 nevner en dansk ætt. Bugge identifiserer Hveðna med den Hveðna som etter *Sörla þáttr* hadde sønnene Högni og Hákon. Det siste navnet rettes i *Hyndluljóð* til Haki. At de to første linjene av strofe 31 ikke passer i den mytologiske fortellingen, viser ifølge Bugge også navnet Hjörvarðr (Hveðnas far), som er et heltenavn og ikke et ”Troldeavn”.<sup>69</sup> Den siste linjen nevner jotnen Hrímnir, ellers kjent fra *Skírnismál* (strofe 28), og hans avkom: Heiðr og Hrossþjófr. Strofe 32 forklarer herkomsten av vølver (fra Viðólfr), trollmenn (fra Vilmeiðr), *seið*-praktiker (fra Svarthöfði) og jotuner (fra Ymir). Strofe 34 fremstiller den første i en rekke av tre anonyme skikkelser:

Vard einn borin / i aardaga / rammaukin miok / raugna kindar. / niu baaru þann / nadbaufgann  
Mann / iotna meyar / vid iardar þraum.<sup>70</sup>  
(Ein vart boren / i opphavs tidi, / ov-vaksen gut / av gude-ætti. / Nie mødrer, / jotunmøyar, / ved  
heimsens ende / oddkulten bar.)

De aller fleste forskere gjenkjenner Heimdallr i den mystiske figuren fra strofe 34. Referanser til Heimdallr finnes også i *Völuspá*, i uttrykket ”mögo Heimdalar” (’Heimdalls avkom’) i strofe 1. Strofe 2 henspiller på Heimdalls ni mødre (”nío íviði”). Dette mor-sønnforholdet er ellers kjent fra *Gylfaginning*:

<sup>64</sup> Steinsland 1991: 262.

<sup>65</sup> (*Edda. Prologue and Gylfaginning.*) Faulkes 1988a: 21. / (*Edda. Die Lieder des Codex Regius.*) Neckel og Kuhn 1983: 57. / (*Edda. Die Lieder des Codex Regius.*) Neckel og Kuhn 1983: 69.

<sup>66</sup> Jónsson 1920: 205—206.

<sup>67</sup> Mogk 1904: 605 (51).

<sup>68</sup> (*Flateyjarbok. Bind I.*) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 14.

<sup>69</sup> Bugge 1884: 257.

<sup>70</sup> (*Flateyjarbok. Bind I.*) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 15.

Hann báru at syni meyjar nú ok allar systr.<sup>71</sup>  
(Ni kvinner fødte han til verda, systre alle i hop.)<sup>72</sup>

Ideen om å oversette sekvensen *nío íviði* som 'ni gryger' ble for første gang fremkastet av Sophus Bugge og brukt av Ludvig Holm-Olsen i 2. reviderte opplag av edda-oversettelsen. I edda-oversettelsen fra 1975 bruker Holm-Olsen istedenfor 'ni gryger' oversettelsen 'ni i treet' fordi han tolker det siste leddet i sekvensen som "í víði" av *víðr* (m., 'tre').<sup>73</sup> Navnelisten over Heimdalls ni mødre inneholder i strofe 36 *Giálp*, *Greip*, *Eistla*, *Eyrgiafa*, *Úlfrún*, *Angeyia*, *Imðr*, *Atla* og *Iárn saxa*. Strofe 37 står isolert, selv om mange forbinder den igjen med Heimdallr:

Sa var aukinn / iardar megni / sualkauddum sæ / ok sonar dreyra.<sup>74</sup>  
(Voksterauke / jordkrafti gav / og kaldsjøen gav / og galteblodet.)

Den siste linjen av strofe 37 er identisk med den i strofe 21 av *Guðrúnarqviða önnor*.<sup>75</sup> Strofer 39 og 40 handler om Loki og hans avkom. I strofe 39 fikk Loki sammen med jotunkvinnen Angrboða ulven (Fenrir) og med Svaðilfari fikk han Sleipnir. Hvem det tredje barnet er, er vanskelig å si. Etter Finnur Jónssons syn kan sekvensen "skars allra feiknazst" ('det aller verste trollet') tolkes som både Jörmungandr eller Hel.<sup>76</sup> Strofe 40 handler om Loki (her nevnt også som Loptr), som en gang fant et halvkokt kvinnehjerte ("haalfsuidinn hugstein konu") og spiste det. Han ble dermed gravid ("kuidugr") med kvinnens ondskap ("illri") og her stammer enhver trollkjerring ("flagd") fra. Strofe 41 er en fortelling om havets truende bevegelser ("Haf gengr hridom vid himin sialfan"), om snø ("sniofar") og bitende vind ("snarir vindar"). Alt dette innevarsler undergang for gudene og makter av kaos – Ragnarök ("þa er i raadi at regn vm þrioti"). Strofe 42 fremstiller den andre i en rekke av tre anonyme skikkelser. Figuren er født sterkere enn alle andre og er beslektet med alle:

Vard einn borinn / aullum meiri / sa var aukinn / iardar megni. / þann kueda stilli /  
storaudgazstann / sif sifiadann / siotum giorfaullum.<sup>77</sup>  
(Ein vart boren / øvst av alle, / voksterauke / jordkrafti gav. / Seier dei honom / mest storhuga  
vera, / ætt han hev / alle stader.)

<sup>71</sup> (*Edda. Prologue and Gylfaginning.*) Faulkes 1988a: 25.

<sup>72</sup> Oversettelsene fra Snorris *Edda (Gylfaginning)* er hentet fra: Mortensson-Egnund og Eggen 2000.

<sup>73</sup> Bemerkningen er hentet fra: Haugen, Odd Einar 2004: 81–118.

<sup>74</sup> (*Flateyjarbok*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 15.

<sup>75</sup> (*Edda. Die Lieder des Codex Regius.*) Neckel og Kuhn 1983: 227.

<sup>76</sup> Jónsson 1920: 205.

<sup>77</sup> (*Flateyjarbok*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 15.

Sekvensen ”sa var aukinn iardar megni” er identisk med den første linjen av strofe 37. Sophus Bugge identifiserer i sin utgave av eddadikt fra 1867 den mystiske figuren fra strofe 42 med Þórr. Siden Þórs rikdom aldri er fremhevet i norrøne kilder, foreslår Bugge istedenfor ”storaudgazstann” (*stórauðgastan*, a., ’den rikeste’) uttrykket ”stórúðgastan” (a., ’den stolteste’). Videre fremhever Bugge at uttrykket ”sif” i sekvensen ”sif sifiadann siotum giorfaullum” bør skrives som Sif og forstås som et navn, altså Þórs kone. Bugge oversetter sekvensen som ”ved hellige Baand knyttet til Sif og til alle Folk”.<sup>78</sup> Også Svend Grundtvig slår fast at strofe 42 handler om Þórr og at den er uheldig plassert på dette stedet hvor en skulle forvente noe mer om Ragnarök-kampen.<sup>79</sup> Etter min oppfatning finnes et forhold til i strofe 42 som henviser til Þórr. Ordet ”iærðar” er genitiv form for *jörð* (f., ’jord’) og skulle i likhet med Sif betraktes som navn, altså Jörð, Þórs mor. Derfor betrakter jeg strofe 42 også som en referanse til Þórr.

Heinz Klingenberg hevder at de samme ordene i strofe 42 som i strofe 34 (”vard einn borin”) gjør det tydelig at hovedfiguren i strofe 42 for andre gang er Heimdallr. Som menneskets stamfar står Heimdallr fra urtiden mot antipoden fra endetiden – mot Loki, den endedemonenes tvekjønnede stamfar, hovedperson nummer to i den mytologiske fortellingen.<sup>80</sup> En liknende tanke finnes hos Gro Steinsland som forbinder den navneløse figuren og dens slektskap med alle familier med Heimdallr, den mytiske prototypen av fremtidig herskerideal.<sup>81</sup> Strofe 43 handler om den tredje mystiske skikkelsen, som er nevnt i denne delen av diktet. I motsetning til de to andre, representerer den tredje figuren en skikkelse fra fremtiden (presens futurum ”þa kemr annar” versus preteritum ”vard einn borin”), som skal komme etter Ragnarök:

Þa kemr annar / enn maatkari / þo þori ek eigi / þann at nefna. / faair sia nu / fram vm leingra / enn  
Odinn man / vlfui mæra.<sup>82</sup>  
(Då kjem ein annan, / endå større, / men namnet hans ikkje / å nemne eg torer; / fåe no ser /  
frametter lenger / enn til Odin / skal ulven møte.)

Profetien om den kommende i strofe 43 i *Hyndluljóð* ligner sterkt på den i strofe 65 i *Völuspá*. Denne strofen foreligger bare i Hauksbók (AM 544 4to):

<sup>78</sup> (*Sæmundar Edda hins fróða.*) Bugge 1867 (1965): 405.

<sup>79</sup> (*Sæmundar Edda hins fróða. Den ældre edda.*) Grundtvig 1874: 215.

<sup>80</sup> Klingenberg 1974: 13.

<sup>81</sup> Steinsland 1991: 285—286.

<sup>82</sup> (*Flateyjarbok. Bind I.*) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 15—16.

Þá kómr inn ríki / at regindómi, / öflugr, ofan, / sá er öllo ræðr.<sup>83</sup>  
(Då den store / stig på domstolen, / han frå det høge, / som heimen styrer.)

Ifølge Sigurður Nordal utgjør strofe 65 i *Völuspá* idémessig en parallell til strofe 43 i *Hyndluljóð*. Etter hans syn er det strofe 65 i *Völuspá* som er forbilde for strofe 43 i *Hyndluljóð*. Det betyr at Nordal betrakter strofe 43 i *Hyndluljóð* som en versjon av den opprinnelige strofen – strofe 65 i *Völuspá*.<sup>84</sup> Han mener at denne allmektige i strofe 65 i *Völuspá* i Hauksbok (og følgende i strofe 43 i *Hyndluljóð*), som kommer som en *deus ex machina*, er Kristus.<sup>85</sup> Til tross for denne påstanden konkluderer Nordal med at dikterens eget høyeste gudsbegrep er hverken hedensk eller kristent.<sup>86</sup> Blant de forskere som tolker strofe 43 i *Hyndluljóð* i lys av kristne apokalyptiske forestillinger, er også Heinz Klingenberg. Etter hans syn omhandler denne strofen germansk eskatologi, med fokus på kristen visshet om frelse. Klingenberg tolker den endetidsunevnelige (”des endzeitlichen Unsagbaren”) som Kristus. Figurer fra den hedenske urtiden (Heimdallr) i kontrast med kristne forestillinger bevitner ifølge Klingenberg den synkretistiske tenkningen i en middelaldersk *mythologus* og middelalderens typologiske tenkning fra den fjerne førkristne tiden. Heimdallr opptrer som *typus* gjennom *antitypus* Kristus, som ifølge middelalderens typologi er den siste, andre Adam, stamfar til alle menneskene, *Adam novus, versus*,<sup>87</sup> den eskatologiske Messias (”den eschatologischen Messias”).<sup>88</sup> Mens Klingenberg oppfatter transformasjonen av Heimdallr i strofe 43 i samsvar med kristologisk tolkning av diktet, tolker Gro Steinsland i sin avhandling fra 1991 Heimdalls skikkelse i den samme strofen etter hedendommens premisser. Hun bygger sin teori blant annet på tallordet *annar*, i betydningen ’nummer to, han som følger i tid nest etter en av samme slaget’.<sup>89</sup> Etter Steinslands syn har Heimdallr i strofe 43 transcendent skjebnens makt. Han transformerer seg fra den historiske (strofe 34) gjennom den nåværende (strofe 42) til den fremtidige hersker (strofe 43).<sup>90</sup> Steinsland forstår *annar* i betydningen ’nummer to’, selv om hun gjenkjenner Heimdallr som nummer tre i strofe 43, som skal opptre etter Ragnarök. Hun står i motsetning til de forskere som har sett en Kristusprofeti i denne fremtidsfiguren. Hun hevder at hovedpersonen i strofe 43 ikke kan være formet som en Kristusskikkelse siden

<sup>83</sup> (*Edda. Die Lieder des Codex Regius.*) Neckel og Kuhn 1983: 15.

<sup>84</sup> Nordal 1927: 114—115.

<sup>85</sup> Nordal 1927: 113, 116.

<sup>86</sup> Nordal 1927: 157.

<sup>87</sup> Klingenberg 1974: 13—14.

<sup>88</sup> Klingenberg 1974: 31.

<sup>89</sup> Steinsland 1991: 288.

<sup>90</sup> Steinsland 1991: 303.

Ragnarök ifølge henne ikke kan tolkes som Dommedag. Steinsland har flere argumenter for å avvise en kristologisk tolkning av den kommende i strofe 43 i *Hyndluljóð*. Den sterkeste er at Kristus ikke passer inn i konteksten, siden dikterens billedbruk og ideer omhandler førkristen mytologi.<sup>91</sup> I sin artikkel *Myten om fremtiden og den nordiske sibyllen* nærmer Gro Steinsland seg Klingenbergers teori, ved å betegne fremtidsskikkelsen i *Völuspá* 65 / *Hyndluljóð* 43 som både en Heimdallr-skikkelse og en skjult Kristus. Ifølge Steinsland opptrer Heimdallr som en hedensk prototyp for den kristne Frelser.<sup>92</sup>

#### 1.4 Konklusjon

Spørsmålet om hvorvidt eddadikt med genealogisk og profetisk innhold som er bevarte i relativt unge manuskripter (Hauksbóks og Flateyjarbók, begge fra det 14. århundre) formidler genuint hedensk budskap eller kristne forestillinger, har vært sterkt omdiskutert. Noen forskere hevder at disse eddadiktene er et eksklusivt produkt av lærde kristene miljøer, mens andre gjenkjenner genuine hedenske ideer i dem. Jens Peter Schjødt konkluderer i sine bidrag om *Völuspá* med at diktet avspeiler unike hedenske forestillinger, med unntak av noen få strofer som må betraktes som interpolasjoner med kristent forestillingsinnhold (blant annet strofe 65 i *Völuspá*).<sup>93</sup> Ifølge Theodore M. Andersson er det forskerens syn på muntlig/skriftlig tradisjon som bestemmer hans lesning av middelalderens litteratur ("problem of origins"). Hvis en antar at et bestemt litterært produkt fra skandinavisk middelalder ble skrevet av en faglært forfatter, skal en fokusere på hvem forfatteren var og hva hans forhold til andre forfattere var, hva deres litterære kultur var, hva slags omstendigheter de levde og jobbet under, hva forbindelsen mellom forfatterens samtidig opplevelse og hans litterære verk var og så videre. Men hvis en på den andre siden vurderer slike litterære verk til å være hovedsakelig performerte og senere bare bundet til én forfatter, da skal en studere omstendighetene rundt muntlig overføring, mulighetene for rekonstruering av prelitterære former og forhold mellom muntlig tradisjon og aktuelle hendelser på Island i middelalderen.<sup>94</sup> Ifølge deres forskningsposisjon betrakter både Steinsland og Schjødt *Völuspá*, og Steinsland følgelig også *Hyndluljóð*, som dikt som ble overført muntlig i flere århundrer uten at det hedenske budskapet har gått tapt. Ifølge Gísli Sigurðsson er det klart at et samfunn uten problemer kan fungere på et muntlig nivå,

---

<sup>91</sup> Steinsland 1991: 293, 300—303.

<sup>92</sup> Steinsland 2006: 212.

<sup>93</sup> Schjødt 1981: 95.

<sup>94</sup> Andersson 1978: 150.

med organisert administrasjons- og utdanningssystem. Muntlig kunnskap overføres fra generasjon til generasjon.<sup>95</sup> Ifølge Sigurðssons argumentasjon kan det hende at Steinsland og Schjødt har rett i at *Völuspá* og *Hyndluljóð* i lyset av muntlig overføring inneholder originale ideer fra førkristen tid. Men til tross for det kan en muntlig overført informasjon ifølge metoder fra det 20. århundrets litterære kritikk ikke nødvendigvis betraktes som historisk korrekt.<sup>96</sup> Derfor er det umulig å betrakte de to diktene som pålitelige vitner til hedensk tro-konsept fra en fjern fortid.

Den eneste delen av *Hyndluljóð* som innholdsmessig beholder den røde tråden fra begynnelsen til ende, er rammefortellingen om Freyjas og Óttars ferd til Valhöll (strofe 1—11 og 44—49). Innenfor denne rammen er både *Óttars genealogi* (strofe 12—27) og *den mytologiske fortellingen* (strofe 28—43) vanskelige å lese i lys av en logisk fortellende orden med innledning, toppunkt og ende. Hvis en analyserer den genealogiske og den mytologiske delen av diktet side om side med det kryssende kildematerialet, kan en konkludere med at ikke alle versene hører innholdsmessig sammen: noen ganger ser det ut som om store deler av teksten mangler, noen ganger finnes interpolasjoner. En mulig årsak til at den delen av diktet fra strofene 12 til 43 er så utilgjengelig, kan være Hyndlas ekstatiske tilstand fordi hun er en seerske, völve. Sophus Bugge fremstiller völven i *Völuspá* under A. C. Bangs påvirkning som en skandinavisk sidegren av den klassiske jødisk-kristne sibyllinske tradisjonen ("the great sybil of Scandinavian heathendom").<sup>97</sup> Slik er det også med jotunkvinnen i *Hyndluljóð*. Hun er en hedensk profetinne som med sin innsikt og kunnskap overgår gudene. Hun kan se det som er skjult i fortid og framtid og tilkalles i spesielle situasjoner. Ifølge Gro Steinsland er völven et medium som, tvunget av en fremmed makt, faller i ekstatisk tilstand for å profetere.<sup>98</sup> I likhet med völven i *Völuspá* og *Baldrs draumar* faller Hyndla i transe mens hun gir Óttarr genealogiske opplysninger.<sup>99</sup>

---

<sup>95</sup> Gísli Sigurðsson 2004: 41.

<sup>96</sup> Gísli Sigurðsson 2004: 42.

<sup>97</sup> Bugge 1899: 11. Se også kapittelet *Bruk av sibylle genren i tradisjonell eddadiktning*.

<sup>98</sup> Steinsland 2006: 109.

<sup>99</sup> Diskusjon om diktets utilgjengelighet fortsettes i kapittelet *Hyndluljóð i lys av muntlig og skriftlig tradisjon*.

## 2. Diktets struktur. *Hyndluljóð* – en komposisjon av to selvstendige deler eller en enhetskomposisjon?

Som påvist i det forrige kapittelet om innholdet av *Hyndluljóð*, er diktets komposisjon ikke alltid i samsvar med den vanlige fortellende utviklingen. Den 'fortellende pyramiden med begynnelse, toppunkt og ende' ('pripovedna piramida z začetkom, vrhom in koncem')<sup>100</sup> er mange ganger brutt. Og netopp på grunn av innholdsmessige forhold er *Hyndluljóð* generelt sett betraktet som et sekundært sammensatt dikt av to opprinnelig selvstendige deler. En av de første forskere som påsto at *Hyndluljóð* ikke er et enhetlig verk, var Sophus Bugge. I sin utgave av eddadikt i 1867 fremhever Bugge sekvensen som i denne oppgaven er markert som *den mytologiske fortellingen* (strofe 28—43).<sup>101</sup> Bugge antyder at denne sekvensen hører til et annet dikt, forskjellig fra de foregående strofene. Selv om opptellingen av gude- og jotunnavn egentlig kunne ha vært en logisk fortsettelse av Óttars genealogi, siden det allerede i strofe 8 står at "gumna þeirra er fra godum kuomu" ('dei gode menner som frå gudane kom'), er opplesning av trollfolk (strofe 32) og spådommer om Ragnarök (strofe 41) og enda fjernere fremtid (strofe 43) ifølge Bugges syn meningsløst. Han finner det underlig at Óttarr skal gjenta alt dette i konkurranse med Angantýr. Bugge finner støtte for sitt forslag om at sekvensen fra strofe 28 til 43 ikke opprinnelig har hørt til *Hyndluljóð*, i *Gylfaginning*.<sup>102</sup> Der anføres strofe 32 med følgende innledning: "svá sem segir í Völuspá hinni skömmu" ('som det heter i *Det korte Völuspá*').<sup>103</sup> Bugge konkluderer med at navnet *Völuspá in skamma* (*Det korte Völuspá*) muligens hører til et tappt dikt og at et bruddstykke av det tapte diktet er kommet med i et annet dikt – *Hyndluljóð*.<sup>104</sup> De aller fleste forskere etter Bugge arbeider ut fra en hypotese om at *Hyndluljóð* i den overleverte formen er en sammensetning av to opprinnelig uavhengige kilder: det opprinnelige *Hyndluljóð* og *Völuspá in skamma*. Spesielt uttrykket "det opprinnelige *Hyndluljóð*" er problematisk, siden en ikke har noe bevis for at dette diktet noensinne har eksistert. Jeg vil i fortsettelsen av avhandlingen betrakte både *fortellingen om et møte mellom Freyja og Hyndla* (strofe 1—11 og 44—49) og *Óttars genealogi* (strofe 12—27) som innholdet av det opprinnelige *Hyndluljóð* (strofe 1—27 og 44—49). Samtidig skal jeg betrakte *den mytologiske fortellingen* (strofe 28—43) som

<sup>100</sup> Begrepet er hentet fra: Kmecl 1996: 118.

<sup>101</sup> Fordelingen av strofer i *Hyndluljóð* er i Bugges utgave forskjellig fra Flateyjarbóks utgave. Den mytologiske sekvensen (*Völuspá in skamma*) innbefatter ifølge Bugges revidering strofer 29 til 44. Se: (*Sæmundar Edda hins fróða.*) Bugge 1867 (1965): 158.

<sup>102</sup> (*Sæmundar Edda hins fróða.*) Bugge 1867 (1965): 158—159.

<sup>103</sup> (*Edda. Prologue and Gylfaginning.*) Faulkes 1988a: 10.

<sup>104</sup> (*Sæmundar Edda hins fróða.*) Bugge 1867 (1965): 158—159.



tilsvarende *Völuspá in skamma*. Slik skal jeg operere med tre termer i forbindelse med eddadiktet *Hyndluljóð*: Det opprinnelige *Hyndluljóð*, *Völuspá in skamma* og det overleverte *Hyndluljóð* (den overleverte formen i Flateyjarbók). Når det gjelder *Völuspá*, mener jeg alltid Hauksbóks versjon. Strofe 65 om den kommende, som utgjør en parallell til strofe 43 i det overleverte *Hyndluljóð*, foreligger nemlig bare i Hauksbóks versjon av *Völuspá*.

Et flertall av forskere gjennom forskningshistorien, med Sophus Bugge i spissen, betrakter det overleverte *Hyndluljóð* som en åndløs kompilasjon. Svend Grundtvig forklarer nærværelsen av *Völuspá in skamma* i det overleverte *Hyndluljóð* som en ren tilfeldighet ("ren vilkårlighet"). I likhet med Bugge er *Völuspá in skamma* også etter Grundtvigs syn et bruddstykke av et mytologisk dikt som ikke opprinnelig har hørt hjemme i *Hyndluljóð*.<sup>105</sup> At *Hyndluljóð* i den overleverte formen i Flateyjarbók består av to ulike kilder, som innholdsmessig ikke har noe med hverandre å gjøre, mente også Eugen Mogk<sup>106</sup>, Barend Sijmons og Hugo Gering.<sup>107</sup> Den siste slår fast i sin artikkel *Ottar heimski*: "Dass die *Völuspá in skamma* eine interpolation ist, hat man längst erkannt; [...]"<sup>108</sup>

Finnur Jónsson legger frem flere argumenter for å understreke at delen fra strofe 28 til 43 ikke passer i sangen om Hyndla:

1. I samsvar med Sophus Bugge finner Jónsson fortellingen om slektskap og herkomst av guder, om avstamning av trollfolk og om Ragnarök, som *Völuspá in skamma* handler om, meningsløst i forbindelse med *Hyndluljóð*.
2. *Völuspá in skamma* har et selvstendig omkvad: "Mart segiom þer / ok munom fleira / vorumz at viti sua / villtu enn fleira" ('Eg mangt deg seier, / og meir eg hugsar; / visst ingen veit det, / vil du enn lenger?').
3. Språktone og karakter i *Völuspá in skamma* er forskjellig fra språktone og karakter i det opprinnelige *Hyndluljóð*.

Jónsson betrakter *Völuspá in skamma* som en sammensetning av sammenhengende sekvenser. Selv om det er vanskelig å bestemme diktets opprinnelige innredning og innhold, er det tydelig at *Völuspá in skamma* formidler en liknende beskjed som *Völuspá*, spesielt ifølge den siste strofen (strofe 43). Jónsson slår fast at *Völuspá in*

---

<sup>105</sup> (*Sæmundar Edda hins fróða*. Den ældre edda.) Grundtvig 1874: 212, 214.

<sup>106</sup> Mogk 1904: 603 (49).

<sup>107</sup> (*Die Lieder der Edda*. I. Text.) Sijmons og Gering 1906: 178.

<sup>108</sup> Gering 1920: 326.

*skamma* er et tillegg til *Völuspá*.<sup>109</sup> En liknende tanke finnes hos Sigurður Nordal. Han skriver at *Völuspá in skamma* er en interpolasjon og at det ikke har noe med det opprinnelige *Hyndluljóð* å gjøre. *Völuspá in skamma* er nemlig – som allerede navnet hentyder – en etterlikning av *Völuspá*. Nordal finner støtte for sitt syn ved å sammenligne strofe 65 i *Völuspá* og strofe 43 i *Völuspá in skamma*. Han argumenterer for at strofe 43 i *Völuspá in skamma* må betraktes som å være innskutt i diktet under innflytelse fra strofe 65 i *Völuspá*.<sup>110</sup>

Den allmenne tilslutningen om at den mytologiske sekvensen regnes for å være selvstendig og senere innarbeidet i *Hyndluljóð*, bekrefter også Anne Holtsmark i sin artikkel om *Hyndluljóð* i *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*.<sup>111</sup> At strofene 28—43 representerer et annet dikt, forskjellig fra de foregående strofene, er et synspunkt som også er forfektet av Einar Ólafur Sveinsson, Gabriel E. O. Turville-Petre, Heinz Klingenberg og Ottar Grønvik.<sup>112</sup>

Også Jan de Vries fastslår i likhet med de andre at *Völuspá in skamma* engang eksisterte for seg selv og at Snorri kjente diktet uten dets forbindelse til *Hyndluljóð*. Ved å inkludere *Völuspá in skamma* i *Hyndluljóð* forsøkte dikteren (kompilatoren) ifølge Jan de Vries å bevise diktets opprinnelighet. For å nå sitt mål gikk dikteren (kompilatoren) så langt som åpenlyst å avsløre *Völuspá in skamm*s forhold til sitt forbilde *Völuspá* på en nedlatende måte. De Vries understøtter sitt syn med følgende likheter mellom de to diktene: ”haf gengr hridum vid himin sialfann” (strofe 41) med ”leikr hár hiti við himin sjálfan” (*Völuspá* 57); ”þa kemr annar” (strofe 43) med ”þá kœmr inn ríki” (*Völuspá* 65); ”maatkari” (strofe 43) med ”mátkan” (*Völuspá* 60); ”Ódinn man vlfui mæta” (strofe 43) med ”er Óðinn ferr við úlf vega” (*Völuspá* 53).<sup>113</sup> Mange forskere – også de som representerer den yngre generasjonen – hentyder til *Völuspá in skamma* som en kort versjon av *Völuspá* og noen andre eddadikt. Bjarne Fidjestøl for eksempel sier at *Völuspá in skamma* sammen med *Baldrs draumar* er en imitasjon av *Völuspá*.<sup>114</sup> Gurevic påstår at forfatteren av *Völuspá in skamma* ble kjent med *Völuspá*, *Hákonarmál* og *Helgaqviða*.<sup>115</sup> Alle de påstandene er ensidige. Det er problematisk å betrakte andre eddadikt som *Völuspá in skamm*s forbilde i form av et

---

<sup>109</sup> Jónsson 1920: 203—205.

<sup>110</sup> Nordal 1927: 114.

<sup>111</sup> (*Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder fra vikingetid til reformationstid.*) 1962: 200—201.

<sup>112</sup> Einar Ólafur Sveinsson 1962: 351. / Turville-Petre 1964: 129. / De Vries 1967: 108—109. / Klingenberg 1974: 9—15. / Grønvik 1981: 210.

<sup>113</sup> De Vries 1967: 108—109.

<sup>114</sup> Fidjestøl 1999: 179.

<sup>115</sup> Gurevic 1973: 72—73.

skrevet eller muntlig forelegg. Det er umulig å fastslå si at dikteren ble kjent med de andre eddadiktene i den form, som en i dag kjenner fra *Codex Regius* av Den eldre Edda. Det er mer sannsynlig at dikteren av *Völuspá in skamma* ble kjent med eddadikttradisjonene som er formidlet gjennom *Völuspá*, *Balders draumar*, *Hákonarmál*, *Helgaqviða* og så videre. Joseph Harris understreker i denne konteksten fenomenet av 'tekstuelle lån i muntlig tradisjon' ("textual borrowing in oral poetry"):

Eddic scholarship seems to have overestimated the individual borrowings and undervalued the force of collective tradition, especially at the level of lexical choice and praising.<sup>116</sup>

Fordi det finnes mest tydelige tematiske likheter mellom *Völuspá in skamma* og *Völuspá*, skal jeg argumentere for at begge diktene hører til den samme eddadikttradisjonen. Jeg skal utvide Jan de Vries sin komparasjon mellom *Völuspá in skamma* og *Völuspá*, ved å fremstille følgende møtepunkter:

1. **Navn.** Snorri kjente avsnittet om gudene under navnet *Völuspá in skamma* (*Det korte Völuspá*), et kort resymé av eddadikttradisjonen om verdenens undergang, fremstilt i *Völuspá*. Det mytologiske kunnskapet i *Völuspá in skamma* er særdeles kortfattet, en enkel hentydning til den kjente viten er nok. Ifølge Heinz Klingenberg er det eskatologiske perspektivet i *Det korte Völuspá* i forhold til *Völuspá* utvalgt og skissert. Også den mytologiske fremstillingen av verdens undergang er nevnt lakonisk i 'den unge seerskes talen' ("die junge Seherinnenrede") – med motiver som verdensflommen og verdensfrosten, men ikke verdensbrannen. Det finnes heller ikke noen fremtidsvisjon om en ny jord etter verdens undergang eller en himmel med unge hedenske guder i *Völuspá in skamma*, slik som i 'den store seerskes talen' ("die große Seherinnerede").<sup>117</sup>

2. **Völvens rolle.** Apokalyptiske ord er begge gangene uttalt av en seerske (völve). Forskjellen er at i *Völuspá* er völven anonym. Gro Steinsland har i likhet med A. C. Bang og Sophus Bugge argumentert for at völven i *Völuspá* som en norrøn sibylle utgjør en parallell til det klassiske oraklenes profetiske medium.<sup>118</sup>

3. **Balders skjebne og Ragnarök.** Korte referater, fremstilt i *Völuspá in skamma*, henviser til myten om verdens undergang Ragnarök som ifølge *Gylfaginning* stammer fra et eldgammelt slektskap mellom guder og kjemper og deres ur-fiendskap.<sup>119</sup> Som allerede nevnt, er den mytologiske kunnskapen, som kulminerer i

---

<sup>116</sup> Harris 1983: 224.

<sup>117</sup> Klingenberg 1974: 12, 22.

<sup>118</sup> Se kapittelet *Bruk av sibylle genren i tradisjonell eddadiktning*.

<sup>119</sup> (*Edda. Prologue and Gylfaginning*.) Faulkes 1988a: 49.

motivet med verdensulykken Ragnarök, typisk for fortellende eddadikttradisjon, fremstilt i *Völuspá*. Ifølge Gro Steinsland er forestillinger om verdens undergang godt representert i norrøne tekster.<sup>120</sup> Både *Völuspá* og *Völuspá in skamma* bruker myten om Balder som varsel til Ragnarök. Den gamle verdenen er nå i ferd med å ødelegges: det blir naturkatastrofer, himmellegemer skal falle ned og solen skal slukne. Alt liv skal gå til grunne. Balders død forestiller et avgjørende punkt i den kosmiske historien, som åpenbares av völvens visjoner.

**4. Referanser til Heimdallr.** *Völuspá* og *Völuspá in skamma* gjenspeiler ideer om mystiske skikkelser som synes å ha en spesiell rolle i den kosmiske utviklingen som völven er opptatt av. Den første skikkelsen er Heimdallr. I *Gylfaginning* betegner Snorri Heimdallr som "hvíti áss" ('hvit gud'). Han er gudenes vaktmann og skal ved å blåse i Gjallarhorn markere starten på verdens undergang når den nærmer seg.<sup>121</sup>

**5. Referanser til en fremtidsfigur.**<sup>122</sup> Völven ser inn i fremtiden og spår ankomsten til en skikkelse som blir den nye tids hersker, etter det kosmiske sammenbruddet Ragnarök. Hennes spådom kan blant annet sammenlignes med Sibylla Tiburtinas spådom om Kristus.<sup>123</sup>

**6. Omkved.** Den utvidede sekvensen "Mart segiom þer / ok munom fleira / vörumz at viti sua / villtu enn fleira", som gjentas flere ganger i *Völuspá in skamma*, minner om ett av de gjentatte stevene i *Völuspá*: "vitoð ér enn, eða hva?" ('veit de nok, eller kva').

Alle disse apokalyptiske begrepene som utgjør en parallell mellom *Völuspá in skamma* og Hauksbóks versjon av *Völuspá* hentyder at begge diktene hører til den samme genren: den norrøne spådomsdiktningen som et svar på sibyllinsk orakeldiktning i middelalderen. Selv om delen *Óttars genealogi* (strofe 12 til 27) også er lagt i munnen på en profetinne, representerer delen fra strofe 28 til 43 en lukket helhet. I motsetning til denne tenkningen påviser Gro Steinsland at *Hyndluljóð*, slik diktet foreligger i Flateyjarbók, utgjør en opprinnelig enhet og at det finnes tematisk kontinuitet gjennom hele diktet. Hun argumenterer for at den genealogiske tematikken heves med *den mytologiske fortellingen* (strofe 28 til 43) til et kosmisk og apokalyptisk nivå, siden

---

<sup>120</sup> Steinsland 2006: 109.

<sup>121</sup> (*Edda. Prologue and Gylfaginning.*) Faulkes 1988a: 25.

<sup>122</sup> Se kapittelt Tredje del: *Den mytologiske fortellingen* (strofe 28—43).

<sup>123</sup> Holdenried 2004: 94.

Óttars genealogi føres tilbake til en mytisk herkomst hos guder og jotner.<sup>124</sup> Steinsland finner støtte for sitt syn i strofe 8, hvor det står: ”gumna þeirra er fra godum kuomu” (’dei gode menner som frå gudane kom’). Ifølge Steinsland forutser denne sekvensen opplesning av Óttars mytologiske forfedre, som begynner akkurat ved strofe 28.<sup>125</sup> Etter min mening henviser sekvensen fra strofe 8 til de berømte slektslinjene: skjöldungar, skilfingar, öðlingar, ynglingar og völsungar, og flere andre berømte navn, som ifølge *Skáldskaparmál*<sup>126</sup> og en rekke andre norrøne kilder skulle stamme fra norrøne guder.<sup>127</sup>

Judy Quinn påviser en sammenheng mellom diktets første og andre del først og fremst på formens premisser. Hennes første argument er at både de genealogiske opplysningene og den mytologiske profetien er fremført av Hyndla.<sup>128</sup> *Völuspá in skamma* er nemlig knyttet til det opprinnelige *Hyndluljóð* ved omkvedet ”allt er þat ætt þin Ottar heimski” (’alt det er ætti di, Ottar heimske’), som finnes likeså i strofe 28 som i strofene 16, 17, 20, 21, 23, 25, 26 og 27. Svend Grundtvig har skrevet at refrenget ikke passer i det mystiske avsnittet og må derfor være feil plassert i strofe 28.<sup>129</sup> At omkvedet i strofe 28 er sekundært plassert, mener også Finnur Jónsson, som betrakter det som en ren interpolasjon.<sup>130</sup> Quinn fortsetter sin argumentasjon for å fremstille *Hyndluljóð* som et enhetlig verk ved å forbinde refrenget ”vardi at viti sua villtu enn leingra” (’det vardar deg á vita det, vil du enn lenger’), som gjentas i strofene 17 og 18, med sekvensen ”Mart segiom þer / ok munom fleira / vorumz at viti sua / villtu enn fleira,” som representerer strofene 30, 33, 35 og 38. Quinn legger til at denne delen av det diktet som Snorri kaller *Völuspá in skamma*, er det samme verket som nå kalles *Hyndluljóð*.<sup>131</sup> Det er problematisk å argumentere for en felles opprinnelse for det opprinnelige *Hyndluljóð* og *Völuspá in skamma* på basis av fortellende perspektiv og omkvedet slik som Quinn gjør. Det er ingen tvil om at det poetiske stoffet ble omformet og utvidet av selve dikteren (kompilatoren) som er ansvarlig for den overleverte formen av *Hyndluljóð*. At det er Hyndla som fremfører delen fra strofe 12 til 43, kunne derfor ha vært dikterens (kompilatorens) valg da han føyet sammen det opprinnelige *Hyndluljóð* og *Völuspá in skamma*, som et resultat av en redaksjonell intervensjon. Det

<sup>124</sup> Steinsland 2006: 106.

<sup>125</sup> Steinsland 1991: 248.

<sup>126</sup> (*Edda. Skáldskaparmál.*) Faulkes 1988: 103.

<sup>127</sup> Se også *Konklusjon* i *Den profetiske genren i eddameter og dens sentrale intellektuelle rolle på Island i høymiddelalderen* diskusjon om evhemerisme.

<sup>128</sup> Quinn 2002: 262.

<sup>129</sup> (*Sæmundar Edda hins fróða. Den ældre edda.*) Grundtvig 1874: 214.

<sup>130</sup> Jónsson 1920: 204.

<sup>131</sup> Quinn 2002: 262—264.

samme kan argumenteres for omkvedet. Siden omkvedet er en del av teksten, som ligger for seg selv, er det lett å legge det til eller trekke fra i teksten. Omkvedet kan også være til hjelp for å fullføre det riktige metriske skjemaet. I det overleverte *Hyndluljóð* er metrum felles: *fornyrðislag* gjelder gjennom hele diktet.

Mens de aller fleste tidligere forskere analyserer det overleverte *Hyndluljóð* som et åndløst produkt av to selvstendige deler, betrakter både Gro Steinsland og Judy Quinn diktet i den overleverte formen i Flateyjarbók som en opprinnelig enhet. Mitt syn på denne problematikken er at det opprinnelige *Hyndluljóð* og *Völuspá in skamma* samles i en sekundært sammenarbeidet kompilasjon med et overordnet tema, manifestert i den overleverte formen av *Hyndluljóð* som foreligger i Flateyjarbók. Hvis en analyserer de to diktene først som selvstendige enheter, det som de i utgangspunktet antakeligvis var, er det tydelig at de ikke utfyller hverandre hverken når det gjelder tematiske forhold (*Óttars genealogi* versus *den mytologiske fortellingen*) eller selve genre (mens *Völuspá in skamma* med sitt mytologiske innhold utgjør et klassisk eddadikt, bøyer den genealogiske sekvensen seg i retning av et skaldedikt).<sup>132</sup> Deres tematiske og formmessige sammenheng er et produkt av dikterens (kompilatorens)<sup>133</sup> kreativitet. Dikteren (kompilatoren) av den overleverte formen av *Hyndluljóð* har ikke bare samlet sitt stoff fra forskjellige kilder, men har også omdiktet det og ikke minst diktet på nytt for å uttrykke sin overordnede idé best mulig. Det betyr at de opprinnelig selvstendige diktene er knyttet sammen planlagt til en ny storform. *Hyndluljóð* i Flateyjarbóks utgave formidler et budskap, sydd sammen av de to forskjellige delene, som en gang kunne ha fungert for seg selv, med hver sin egen mening. For Flateyjarbóks formål ble begge delene – det opprinnelige *Hyndluljóð* og *Völuspá in skamma* – bearbeidet og bundet sammen i et enhetlig verk. Diktet i sin overleverte form utgjør en meningsbærende syntese (SKJEMA 1):

---

<sup>132</sup> Margaret Clunies Ross heder at termene 'edda-' og 'skalde-' ikke betegner to forskjellige poetiske grupper, siden noen dikt som er betraktet som skaldedikt, inneholder flere typiske eddadiktelelementer og omvendt. (Clunies Ross 2005: 21.)

<sup>133</sup> Begrepet "dikteren (kompilatoren)" henviser til problematikken rundt *Hyndluljóð*s struktur: diktets anonyme forfatter fant sin inspirasjon i to eldre dikt som han har føyet sammen i en storform. Derfor er han ikke bare dikter, men først og fremst også kompilator. I hvor stor grad er *Hyndluljóð* et produkt av forfatterens kreativitet, er umulig å si.

\**Völuspá in skamma*      \*det opprinnelige *Hyndluljóð*

|      |

|      |

\* *Hyndluljóð*

|

*Hyndluljóð*, overlevert i Flateyjarbók

Aron Gurevic har uttalt at de gamle skandinavere betraktet *Hyndluljóð* som en betydningsfull helhet og at forskjellene mellom diktets deler, som i dag fanger oppmerksomheten til moderne forskere, ikke forvirret norrønt publikum.<sup>134</sup>

En teori som forklarer hva det overordnede temaet av det overleverte *Hyndluljóð* dreier seg om, finnes hos Heinz Klingenberg. Den enhetlige tematikken er ifølge ham tett knyttet til initasjon av *einherjar* (m. fl. 'de døde krigere') i Valhöll og endetidsproblematikk. Den første referansen til sin *einherjar*-teori finner Klingenberg i rammefortellingen, hvor Hyndla sammenligner en brunstig Freyja med den mytiske geiten Heiðrún. Klingenberg påstår at sammenligningen gjenspeiler kosmisk uorden om moralsk forfall, som peker i retning av hedensk endetid. Hyndlas kritikk gir et ekko om en felles ferd til Óðinn og Þórr i Valhöll, hvor de døde heltene oppholder seg. Med den fiktive promiskuiteten til Heiðrún som *einherjars* mjødgiver i Valhöll prøver kjempekvinnen å baktale Freyjas forhold til Óttarr. Men dette forholdet kan ifølge Klingenberg også forstås på en annen måte: som heltens innvielse til endetidens forutbestemte 'einherjarskap' ('Einherjartum').<sup>135</sup> Blant *einherjar* i Valhöll oppholder Halfdanr gamli seg med sine atten sønner som den fremste personen, den fiktive stamfaren av heltene, bøndene og fyrstene, av det beste utvalget av menn på jorden ('mest manna val vnd Midgardi', strofe 16). Sirkelen av Óttars heroiske forfedre er lukket med Haraldr Hilditönn, den siste av de store sagnheltene fra skjöldung-slekten (strofe 27). Ifølge Klingenberg er hovedtema i *Hyndluljóð* å lede sagnhelten Óttarr gjennom oppramsing av sine forfedre tilbake i historie på en sjelereise til Valhöll. På denne reisen 'í valsinni', som Klingenberg oversetter med 'dødens veg' ('auf dem Wege der Toten'), blir Óttarr i råneskikkelse innviet i den skjebnefulle sammenheng i den navnemengden som han har fått oppregnet.<sup>136</sup> Klingenberg påstår at Óttars råneskikkelse, som i Freyrkulten er et fruktbarhetssymbol, samtidig kan forklares som

<sup>134</sup> Gurevic 1973: 72.

<sup>135</sup> Klingenberg 1974: 23—36.

<sup>136</sup> Klingenberg 1974: 24.

en mytologisk spekulasjon. Han henviser på dette punktet til rānen i sagnet om Haraldr Hilditönn som sammenlignes med hærens kileformede oppstilling (”die keilförmige Aufstellung des Heeres”).<sup>137</sup> Óttarr skal innvies i einherjarskapets endetidsbestemmelse, i den eskatologiske betydningen av sitt eget helteliv.<sup>138</sup> For som død vil også denne helten en gang komme til Óðinn i Valhöll ”í valsinni”, for å fylle ut tiden frem til endetiden, frem til *einherjar*-hæren med Óðinn i spissen må kjempe med Fenrirsúlfr. Det siste velsignelsesønsket fra gudinnen Freyja lar hennes protegé nyte det som de døde heltene mottar fra geiten Heiðrún: Heiðrúnmotivet i omkvedet i den avsluttende delen av *fortellingen om Freyjas og Hyndlas møte* (strofe 1—11 og 44—49) gir ifølge Klingenberg en etterklang av Óttars reise (strofe 49):

[...] hann skal drecka / dyrar veigar / bid ek Ottari / aull god duga.<sup>139</sup>  
 [...] Drykken dyre / drikke skal han, / og alle gudar / Ottar hjelpe.<sup>140</sup>

Klingenberg konkluderer med at Óttarr er samtidsrepresentant for menneskenes, heltenes, *einherjars*, heimdalssønnenes og óðinnssønnenes tid, som er, verdenshistorisk sett, rammet inn gjennom *Völuspá in skamma*. Denne integrerte delen gjenkaller i minnet enden og den urtidsdannende slutten av denne tiden, som representeres gjennom guder, kjemper og demoner. Heimdallr og Loki står som symboler for urtid og endetid. Heltetiden som representeres gjennom valhöllbeboere, vil ta slutt, siden den løper samtidig med kjempenes, gudenes og menneskenes tid frem til verdenskatastrofen, frem til Óðinns kamp mot Fenrir. Dikteren (kompilatoren) av det overleverte *Hyndluljóð* har ifølge Klingenberg knyttet sammen de to opprinnelig selvstendige diktene med henholdsvis mytologisk og genealogisk innhold med et genialt grep. Han har skapt et nytt dikt med høyere forstand, som gjenspeiler senmiddelalderens syn på tradisjon om *einherjar* i Valhöll og den gamle hedenske endetidstroen i lys av kristen visshet om frelse, med et løfte om ankomst av den eskatologiske Messias (Kristus), et himmelsk Jerusalem til alle menneskene.<sup>141</sup>

Heinz Klingenberg er en av få forskere som påstår at diktet som det foreligger i *Flateyjarbók* er sekundært sammenføyet, men at det rommer en enhetlig tematikk. Som det ble påvist, analyserer de aller fleste forskere komponentene av det overleverte *Hyndluljóð* hver for seg. Derfor er spørsmålet hvor godt diktet fungerer som en

<sup>137</sup> Klingenberg 1974: 26.

<sup>138</sup> Klingenberg 1974: 26.

<sup>139</sup> (*Flateyjarbók*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 16.

<sup>140</sup> Klingenberg 1974: 27.

<sup>141</sup> Klingenberg 1974: 23—36.



sammensatt kompilasjon. Den generelle oppfatningen er at *Hyndluljóð* komposisjonsmessig ikke er vellykket. Eugen Mogk skrev følgende:

Der Dichter ist wohl in den mytologischen Quellen bewandert gewesen, allein er hat ihren Inhalt mit wenig Talent verarbeitet.<sup>142</sup>

Etter Jan de Vries' syn er innholdet i den genealogiske delen av diktet problematisk på grunn av sen nedskriving. Samtidig forsøker dikteren (kompilatoren) å få orden på en rekke strofer som opprinnelig ikke hører til diktet.<sup>143</sup> Her mener han *Völuspá in skamma* og tenker tilbake til Helmut de Boor som betrakter dikteren (kompilatoren) av *Völuspá in skamma* som en kjedelig samtidsdikter av *Völuspá* ("ein schwunglos Zeitgenosse des Völuspá-Dichters").<sup>144</sup> Også Elizabeth Ashman Rowe er kritisk overfor dikteren (kompilatoren) av det overleverte *Hyndluljóð*. Hun sier at kompilatoren ikke hadde mye bekvemmelighet med vers og at det viser seg ved bruk av omkvad.<sup>145</sup>

### 3. Datering

Det finnes forskjellige teorier i forbindelse med dateringen av *Hyndluljóð*. Siden diktet hovedsakelig er betraktet som en konstruksjon av to komponenter, er det mange forskere som daterer hver enkelt del fra forskjellige perioder.

Eugen Mogk stiller det opprinnelige *Hyndluljóð* side om side med *Alvíssmál* og plasserer det i det 12. århundre. Dikterens synspunkt er historisk (referanser til den gamle ætten fra Hörðaland) og fremstilt i hedensk-mytologisk drakt. *Völuspá in skamma* dateres ifølge Mogk til samme tid. Her er historie ikke lenger viktig, denne delen formidler kun hedensk-mytologisk kunnskap. Begge delene har kristen tilkomst og er skrevet av en islending som var dyktig i heroiske og genealogiske historier om sine forfedre.<sup>146</sup> I likhet med Mogk har Barend Sijmons og Hugo Gering argumentert for at disse to diktene ble forfattet rundt det 12. århundre. De betrakter det overleverte *Hyndluljóð* som et lærd forsøk, pyntet med alle mulige genealogiske og mytologiske klokskaper ("Weisheit"). Ifølge Sijmons og Gering er det mer sannsynlig at diktet ble til i perioden da hedensk-mytologisk innhold igjen ble gjenoppfrisket i formen av *nafnapulur* og *heitatöl*, fremfor å påstå at diktet hører til den siste perioden av

---

<sup>142</sup> Mogk 1904: 603 (49).

<sup>143</sup> De Vries 1967: 108.

<sup>144</sup> De Vries 1967: 109.

<sup>145</sup> Ashman Rowe 2005: 302.

<sup>146</sup> Mogk 1904: 604 (50)—610 (51).

hedendommen.<sup>147</sup> De to forskerene hevder at den overleverte versjonen av *Hyndluljóð* er et produkt av såkalt kunstig ettervirkning av mytologisk diktning på Island:

Nur darf nicht übersehen werden, dass eine künstliche nachblüte mythischer dichtung in christlicher zeit, in Norwegen kaum denkbar, für Island nichts unwahrscheinliches hat. Die skaldendichtung, die im mutterlande gegen ende des 10. jahrhunderts verstummt, findet auf der insel im 11. und in der ersten hälfte des 12. eifrigste pflege.<sup>148</sup>

Mogk, Sijmons og Gering hevdet en islandsk proveniens for diktet. Finnur Jónsson påstår i motsetning til sine forløpere at det opprinnelige *Hyndluljóð* er mye eldre og at det ikke kunne være forfattet etter det 10. århundrets siste halvdel. Diktet er nemlig dypt forankret i hedendommen og har ikke-kristen bakgrunn, bekreftet med Freyjas ord til Óttarr i strofe 10: ”æ trúði Óttarr á ásynior” (’jamt trudde Ottar på åsynjor’).

Samtidig hevder Jónsson at det opprinnelige *Hyndluljóð* ikke kan tilhøre de eldste diktene. Han finner støtte for sitt syn i den historiske (mytologiske) utviklingen, som tillater at et levende menneske og en jotunkvinne kan oppholde seg i Valhöll. *Völuspá in skamma* peker etter Jónssons mening til en senere periode. Forestillinger om tolv hedenske guder utgjør en parallell til de tolv trojanske gudene. Dette synspunktet plasserer *Völuspá in skamma* i det 12. århundrets lærde miljøer på Island, da interessen for klassisk oldtid, myter, diktning og kultur ble gjenopplivet. *Völuspá in skamma*s sen opprinnelse gjenspeiler seg ifølge Finnur Jónsson også i den etterklassiske og prosaiske fortellermåten og i setningsbygningen.<sup>149</sup> I sin analyse av *Völuspá* uttaler Sigurður Nordal seg bare om alderen til *Völuspá in skamma*. Siden Snorri benytter diktet ved å sitere strofe 32 i Gylfaginning, kan det ifølge Nordal ikke være forfattet etter 1200-tallet og er sannsynligvis femti til hundre år eldre.<sup>150</sup> Gabriel Turville-Petre vurderer *Völuspá in skamma* til å være skrevet av en islandsk lærd på det 11. eller 12.

århundre.<sup>151</sup> Anne Holtmark daterer den overleverte formen av *Hyndluljóð* til 1100-tallet eller litt senere,<sup>152</sup> likeså Einar Ólafur Sveinsson.<sup>153</sup> Jan de Vries plasserer *Völuspá in skamma* i den andre halvdel av det 12. århundre og betrakter det som et forsøk på å behandle gamle *Völuspá*-temaer på nytt (”die alten Stoffe neu zu behandeln”). Det opprinnelige *Hyndluljóð* kan ifølge de Vries ikke være mye eldre enn *Völuspá in skamma*, ikke minst på grunn av den svake metriske formen. Den slitne

<sup>147</sup> (*Die Lieder der Edda* .Text I.) Sijmons og Gering 1906: CCLXVIII.

<sup>148</sup> (*Die Lieder der Edda* .Text I.) Sijmons og Gering 1906: CCLXVI—CCLXVII.

<sup>149</sup> Jónsson 1920: 203—206.

<sup>150</sup> Nordal 1927: 114.

<sup>151</sup> (*The Poetic Edda*.) Hollander 1962: 137. / Turville-Petre 1964: 89.

<sup>152</sup> *Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder fra vikingetid til reformationstid* 1962: 200—201.

<sup>153</sup> Einar Ólafur Sveinsson 1962: 352.

hedensk-mytologiske forkledningene må ikke forvirre leseren. En hedensk dikter ville etter de Vries' syn aldri ha forestilt seg en scene hvor Freyja og Hyndla rir sammen til Valhöll for å møte Óðinn og Þórr. Teorien at strofe 10 bekrefter diktets forankring i hedendommen, betrakter de Vries som lite overbevisende. Han daterer det overleverte *Hyndluljóð* til det 13. århundre.<sup>154</sup> Heinz Klingenberg hevder at *Völuspá in skamma* ble diktet omtrent mot slutten av det 12. århundre, begynnelsen av det 13. århundre.<sup>155</sup> Når det gjelder datering av det opprinnelige *Hyndluljóð*, som etter Klingenberg oppfatning omhandler den delen her bemerket som *Óttars genealogi* (strofe 12—27), konkluderer Klingenberg i Mogks og Sijmons stil, at det ikke kan være mye eldre enn *Völuspá in skamma* ("die nicht viel älter sein werden").<sup>156</sup> Samtidig hevder Klingenberg at den foreliggende rammefortellingen (*fortellingen om møte mellom Freyja og Hyndla*, strofe 1—11 og 44—49) i sin helhet skal være like gammel som den overleverte formen av *Hyndluljóð*, siden den skulle høre til selve dikteren av den store formen. Etter Klingenberg mening reflekterer Flateyjarbóks *Hyndluljóð* høymiddelalderens syn på mytologi. Den overleverte formen var sammenføyet i tiden mellom 1230 og 1250, i tidsrommet mellom Snorris *Edda* og *Codex Regius*. I denne perioden er interessen for kunnskapen om mytologisk gudetid og mytologisert heltetid vekket igjen på Island og blir forstått og problematisert som endetid ("Endzeit").<sup>157</sup> Den moderne kritiske overensstemmelsen daterer den overleverte formen av *Hyndluljóð* til det 12. århundre eller i hvert fall før år 1225.<sup>158</sup>

Selv om det rår ulike meninger om *Hyndluljóðs* alder, er spesielt forskere av den yngre generasjonen enige om at:

1. både *Völuspá in skamma* og det opprinnelige *Hyndluljóð* samt det overleverte *Hyndluljóð* er et produkt av kristen tid,
2. alle tre sekvensene formidler høymiddelalderens typologiserende forhold til den gamle mytologiske kunnskapen,
3. det overleverte *Hyndluljóð* stammer fra lærde kristne miljøer på Island.

Siden jeg har konkludert med at *Hyndluljóð* er en sekundært samarbeidet komposisjon med et overordnet tema og at diktets to opprinnelige uavhengige deler ble føyet sammen i et enhetlig verk for Flateyjarbóks behov, er mitt synspunkt i forbindelse

<sup>154</sup> De Vries 1967: 109.

<sup>155</sup> Klingenberg 1974: 9, 20.

<sup>156</sup> Klingenberg 1974: 20.

<sup>157</sup> Klingenberg 1974: 36.

<sup>158</sup> Zernack 1999: 89—114.

med dateringen av diktet følgende: *Hyndluljóð* i sin overleverte form dateres til samme periode som selve manuskriptet – altså slutten av det 14. århundre. Denne konklusjonen er i samsvar med mitt utgangspunkt for denne avhandlingen – å analysere *Hyndluljóð* innenfor den kristne intellektuelle rammen av Flateyjarbók, i lys av diktets tekstgrunnlag. Mitt syn sammenfaller med Lönnroths og Sørensens teori om publikums samtidige oppfatning av eddadikt i kontekst av uavbrutt oppdatering av den gamle mytologiske diktningen.<sup>159</sup> I fortsettelsen av denne oppgaven skal jeg arbeide ut fra en hypotese om at de to opprinnelig uavhengige delene (det opprinnelige *Hyndluljóð* og *Völuspá in skamma*) ble føyet sammen i det overleverte *Hyndluljóð* med en spesiell hensikt: diktet gjenspeiler nemlig Flateyjarbóks ideologiske budskap. Derfor bør den nye, overleverte komposisjonen uten hensyn til alderen til dens opprinnelige deler betraktes som et enestående verk i perioden da Flateyjarbók ble skrevet. Selv om det ikke er mulig å utelukke at *Hyndluljóð* i samme form som det overleveres i Flateyjarbók eksisterte før manuskriptet ble skrevet, bør det potensielle diktet til tross for samme form ikke identifiseres med Flateyjarbóks utgave. Ifølge min oppfatning skal litterære verk alltid tolkes i samsvar med sitt litterære miljø, som innbefatter først og fremst verkets ko-tekst, når den finnes. *Hyndluljóð* slik som det overleveres i Flateyjarbók, er unik og har et helt spesielt budskap. Ifølge min hypotese slik som den fremstilles i den andre delen av avhandlingen, utgjør diktet med de seks andre innledende tekstene et ideologisk program og på denne måten forbereder leseren for manuskriptets hovedkorpus.

---

<sup>159</sup> Se kapittelet *Hyndluljóð i lys av muntlig og skriftlig tradisjon*.

## B. HYNDLULJÓÐ I LYS AV MUNTLLIG OG SKRIFTLIG TRADISJON

Siden den overleverte versjonen av *Hyndluljóð* bare er kjent fra Flateyjarbók, er det problematisk å påstå at diktet i den overleverte formen noensinne har eksistert som et muntlig overført dikt. Det er mer sannsynlig at det opprinnelige *Hyndluljóð* og *Völuspá in skamma* hadde sin plass i en prosess av muntlig overlevering. Snorri har kjent til *Völuspá in skamma*, men en kommer aldri til å vite om hans referanser baserer seg på et muntlig overlevert dikt eller et nyskapt eksemplar som følger *Völuspá*-tradisjonen. Som Gísli Sigurðsson ser det, er det umulig å bevise eller benekte muntlig tradering av eddapoesi. Til tross for diskusjonen om skriftlig overlevering av eddadikt slår han fast at disse diktene måtte ha røtter i muntlig tradisjon.<sup>160</sup> John Miles Foley understreker at en ikke kan betrakte litterære verk fra middelalderen som bare muntlige, selv om en har god grunn til å tro at de verkene omtaler de samme personene og hendelsene som også ble omtalt i muntlig tradisjon da de levde. Istedenfor snakker han om muntlig avledende tekster ("orally derived texts") som baserer seg på stoffet fra muntlig tradisjon.<sup>161</sup> På denne måten blir det gamle stoffet blandet med det nye og påvirket av ytre betingelser. Ifølge Gísli Sigurðsson var opprettholdelse av gamle fortellende tradisjoner i interessen til de som hadde kontroll over dem. Nytt stoff var stadig bearbeidet i samsvar med det tradisjonelle som allerede var der. Middelalderens kirke har med fullt overlegg utnyttet de formene og kommunikasjonskanalene som folk tradisjonsmessig allerede kjente til. Et eksempel på det er *Merlínusspá*. Diktet ble oversatt til norrønt rundt 1200 og samtidig omformet slik at det lignet på *Völuspá* som allerede var godt kjent blant det norrøne folket.<sup>162</sup> Herfra kan jeg indusere at også *Völuspá in skamma* som et eksempel på den profetiske poetiske genren i eddameter, ble bevisst skapt som en etterfølger av *Völuspá*-tradisjonen. Den delen av *Hyndluljóð* som egner seg mest for å bli ansett som en mulig rest fra muntlig tradisjon, er *Óttars genealogi* (strofe 12—27). De kompliserte genealogiske relasjonene fra Svanr enn rauði til Haraldr Hilditönn har fått sin prosaiske form i de to andre innledende tekstene i Flateyjarbók: *Hversu Noregr byggðisk* og *Ættartölur*. *Óttars genealogi* i *Hyndluljóð* er alt for kort til å dekke den store genealogiske utviklingen fra de to prosaiske genealogiene. Innholdet i genealogien i *Hyndluljóð* er hentydende, de genealogiske relasjonene mellom Óttars forfedre er mange ganger ulogiske, genealogien virker ofte

<sup>160</sup> Gísli Sigurðsson 1990: 245—255.

<sup>161</sup> Foley 1991.

<sup>162</sup> Gísli Sigurðsson 2004: 47.

som ufullstendig. Som allerede nevnt, skriver enkelte forskere den mangelfulle formen til mangelfull overlevering (Finnur Jónsson og Einar Ólafur Sveinsson). At teksten er ufullstendig fordi en opprinnelig sammenheng gikk tapt under overleveringsprosessen, er mindre sannsynlig. Genealogien kan nemlig i høy grad rekonstrueres med hjelp av *Hversu Noregr byggðisk* og *Ættartölur*, som betyr at de genealogiske forholdene var kjent i tiden da Flateyjarbók ble til. En mulig forklaring på at *Óttars genealogi* isolert sett er så utilgjengelig for dagens leser, finnes i det konseptet som John Miles Foley kaller immanent fortelling ("immanent narrative"). Det betyr at enkelte episoder eller personer ikke er eksplisitt nevnt i teksten fordi det forventes fra publikum å kjenne til dem allerede.<sup>163</sup> Lars Lönnroth kommenterer dette fenomenet med følgende ord:

The narrator or some character in the story may, for example, refer in passing to some event that has never been told or some hero that has never been introduced but is still considered well known by everybody.<sup>164</sup>

Etter mitt syn kan *Óttars genealogi* betraktes som å ha røtter i muntlig tradisjon på grunn av selve genren. Ifølge Margaret Clunies Ross er det ganske sannsynlig at en genealogi eller *tal* med referanser til personer fra høyere sosiale sirkler er hentet fra muntlig tradisjon, med sin basis i en av de såkalte 'muntlige prototyper' ("an oral prototype").<sup>165</sup> I denne konteksten kan *Hyndluljóð* sammenlignes med *Ynglingatal*, *Háleygjatal* og *Nóregs konungatal* som begynner langt bak i mytologisk fortid og ramser opp medlemmer av den samtidige kongelige og aristokratiske linjen fra deres mytologiske forfedre. Flere eksempler på slektskap mellom kongelige forfedre og hedenske overnaturlige makter i middelaldersk poesi og prosa bekrefter ifølge Anthony Faulkes teorien om at norrøne konger nedstammet fra gudene.<sup>166</sup> *Óttars genealogi* med forankring i en av de muntlige prototypene skulle leses i lys av dikterens bevisste revidering. Den muntlige modellen har i *Hyndluljóð* fått en ny realisasjon, som er i samsvar med diktets overordnede tematikk, med Óttarr som et produkt av dikterens imaginasjon i spissen. Den genealogiske sekvensen forestiller dermed et skifte fra den muntlige genealogiske modellen til en individualisert konstruksjon.

---

<sup>163</sup> Foley 1991.

<sup>164</sup> Lönnroth 2004: XIV.

<sup>165</sup> Clunies Ross 2005: 30.

<sup>166</sup> Faulkes 1978—9 [1983]: 92—125.

## C. DEN PROFETISKE GENREN I EDDAMETER OG DENS SENTRALE INTELLEKTUELLE ROLLE PÅ ISLAND I HØYMIDDELALDEREN

For å presentere den profetiske poetiske genren i eddameter og dens sentrale intellektuelle rolle på Island i høymiddelalderen er det viktig å diskutere to påstander:

1. diktningen på Island i denne perioden hadde en tendens til å gjenopplive gamle litterære tradisjoner fra vikingtid (den norrøne renessansen på Island);
2. sibylle-genren i tradisjonell eddadiktning gjenspeiler bruk av både hjemlige og fremmede tradisjoner.

### 1. Den norrøne renessansen på Island

Som nevnt i kapittelet om datering, er det flere forskere som betrakter *Hyndluljóð* som et dikt fra kristen tid i mytologisk forkledning, som en slags oldtidsinteressert kompilasjon i høymiddelalderen. Islandske skrivere fortsatte å holde i live gamle genrer og poetiske stiler fra førkristen tid også i middelalderen, noe som viser at poesi hadde en spesiell rolle for det islandske samfunnet. En grunn til det er etter min oppfatning den politiske situasjonen på Island i middelalderen. Den andre halvdel av det 13. århundre betydde slutten på den islandske fristaten – Island måtte akseptere den norske kongen som overherre. På slutten av det 14. århundre, da også Flateyjarbók ble skrevet, ble Island, sammen med Norge, del av Kalmar-unionen. I høymiddelalderens periode tapte Island politisk uavhengighet. Pleie av den islandske litterære tradisjonen var ifølge min hypotese et forsøk på å opprettholde islandske sosiale verdier og politisk og historisk legitimitet på. Den politiske situasjonen har altså gjenspeilet seg i den litterære virksomheten. Den ble preget av fornyet interesse i gammel myte- og heltediktning. Bjarne Fidjestøl betegner perioden med gjenopplivet interesse i hjemlige dikttradisjoner fra vikingtiden som en oppstigning og renessanse på Island. Skalder som Gísli Illugason og Ívar Ingimundarson innførte rundt 1250 eddameter i skaldedikt, og mytologiske kenninger var på mote igjen.<sup>167</sup> Margaret Clunies Ross skriver at i denne perioden var eddameter vanlig spesielt i spådoms- og læredikt, men også i hyldnings- og minnediktning.<sup>168</sup> Samtidig finnes diktning i eddameter i *fornaldarsögur*. Deres hovedsubjekt er dristig foretagende liv av legendariske og heltemodige figurer fra en fjern fortid. *Fornaldarsögur* skulle ifølge en generell intellektuell oppfatning være et sent produkt av den islandske sagaskrivningen, selv om deres eddadiktsekvenser også

---

<sup>167</sup> Fidjestøl 1999: 179.

<sup>168</sup> Clunies Ross 2005: 28.

kan stamme fra vikingtid.<sup>169</sup> På samme måte som i *fornaldarsögur* er eddadikt brukt også i *Gylfaginning*, en oversikt over de hedenske skandinaviske mytene fra ca. 1220, skrevet av Snorri Sturluson. Sitatene i eddadiktmanér er i samsvar med den mytologiske verdenen *Gylfaginning* fremstiller, og er ofte lagt i munnen på overnaturlige vesener. Margaret Clunies Ross påpeker at denne formen for fremføring kanskje er forankret i rester av den gamle troen på at guder og kjemper fra fortid snakker i eddameter<sup>170</sup> og at Snorri ønsket å gi *Gylfaginning* med eddadiktsitatene karakter av førkristen oldtid.<sup>171</sup> Det viktige spørsmålet her er i hvor stor grad eddadiktsitatene i *Gylfaginning* har en muntlig forhistorie og i hvor stor grad de er yngre etterlikninger av den gamle diktningen. Det samme spørsmålet gjelder eddadiktsekvenser i *fornaldarsögur* og ikke minst eddadiktkorpuset i *Codex Regius*. Robert Kellogg betegner den merkelige sagakonvensjonen samt såkalte 'formulære stil' ("formulaic style") og parallelle passasjer i sagalitteraturen som elementer felles med muntlig tradisjon. Ifølge Kellogg er de ikke et tegn på litterære lån fra den ene til den andre sagaforfatteren. Allikevel legger han utilgjengeligheten av *Völuspá* til korrupsjon under nedskrivingsprosessen fremfor til dårlig muntlig utførelse:

[...] the transcription of genuine oral performances will combine with the oral recitation of the resulting written texts to develop gradually into a quasi-literary tradition.<sup>172</sup>

Lars Lönnroth fokuserer i sin analyse av *Völuspá* primært på hvordan publikum oppfattet diktet i det 13. århundre:

Tekställen som av andra uttolkare uppfattas som dunkla, fragmentariska kvarlevor av en äldre urtext /.../ har visat sig kunna naturligt förklaras med utgångspunkt från Parry och Lords formelteori och från samspelet mellan recitatören /.../ och en isländsk 1200-tals publik. Varför då inte låta sig nöja med detta? Varför komplicera saken genom antagandet om en månghundraårig muntlig texttradering som i vilket fall som helst aldrig kan kontrolleras?<sup>173</sup>

Lönnroth søker begrunnelse for sin interpretasjon av *Völuspá* i lys av den ideologiske rammen av det 13. århundre. Han konkluderer med at *Völuspá* viser en tendens hos mektige islandske høvdinger til å legalisere den dominante ideologien i form av en myte.<sup>174</sup> Ifølge Lönnroths argumenter står eddadikt fra det formale synspunktet nærmere en ballade enn et episk dikt. Deres sammentrengte stil er et produkt av en

<sup>169</sup> Clunies Ross 2005: 11.

<sup>170</sup> Clunies Ross 2005: 10.

<sup>171</sup> Clunies Ross 2005: 181.

<sup>172</sup> Scholes og Kellogg 1966: 31.

<sup>173</sup> Lönnroth 1978: 51.

<sup>174</sup> Lönnroth 1978: 48—51.



gjennomtenkt kunstnerisk planlegging fremfor improvisasjon. Han utpeker samtidsoppfatningen av eddadikt, i kontekst av vedvarende oppdatering fremfor konservativ opprettholdelse.<sup>175</sup> En liknende tanke formidler en innføring i norrøn litteratur av Preben Meulengracht Sørensen.<sup>176</sup> Lönnroths og Meulengracht Sørensens syn sammenfaller med bemerkningen om at *Codex Regius* og *fornaldarsögur* ble skrevet ned god tid etter den aktive perioden av eddadiktningen. Renessansen på Island har ført til en ideologisk nisje hvor den skandinaviske førkristne mytologien traff den nye kristne verdensordenen. Resultatet er eksempler på vedvarende bruk av hedenske mytiske motiver i kristen tid, noe som ikke er kjent bare fra middelalderens diktning og sagalitteratur, men også fra billedkunst. Kanskje det mest kjente eksempelet på det er ikonografien av Sigurðr Fáfnisbani på kirkeportalen fra Hylestad (fra det 13. århundre), som i dag er utstilt i Universitetets Oldsaksamling i Oslo. Motiver fra *Völsunga saga* var populære i billedkunsten i Skandinavia og England i hele perioden fra sen vikingtid til høymiddelalderen.<sup>177</sup> De prekristne mytologiske motivene i middelalderen ble brukt og tolket i samsvar med den kristne doktrinen. Slik ble for eksempel Sigurðr som dreper Fáfnir sammenlignet med Kristus som overvinner Satan i form av orm. Margaret Clunies Ross henviser i denne konteksten til historisk tilpasning av hedenske myter, hvori hedenske guder ble til ufullkomne forløpere av kristne protagonister.<sup>178</sup> Men det viser seg at problemet ikke er så ensidig. Robert Kellogg hevder i sin artikkel *Literacy and Orality in the Poetic Edda* at de hedenske forestillingene i middelalderen ikke nødvendigvis alltid ble brukt i form av en kristen allegori, som nesten noe mindreverdige, overvunnet av den kriste tanken. Kellogg snakker om autoritet hos den gamle mytologiske kunnskapen. Han betegner Snorri Sturluson som en representant av middelalderens antikvariske bevegelse. I sin konsise gjenfortelling av gamle myter viser Snorri ifølge Kellogg hvordan det tradisjonelle poetiske billedspråket skulle interpreteres bokstavelig, og til en vis grad også etisk:

Snorri's method is that of the historian and storyteller, and his sympathy with the old mythic and poetic traditions is implicit in his deep knowledge of them, even when he tells a story for the purpose of explaining an image or metaphor.<sup>179</sup>

---

<sup>175</sup> Lönnroth 1978: 31—35.

<sup>176</sup> Meulengracht Sørensen 1977.

<sup>177</sup> Se for eksempel: Margeson 1980: 184.

<sup>178</sup> Clunies Ross 2005: 124.

<sup>179</sup> Kellogg 1991: 93.

Kellogg konkluderer med at Snorris mål var en syntese av den gamle hedenske fortellende kulturen og den kristne samtidsverdenen:

In the long run, however, it is not the antithesis in allegiances that matters, but rather the remarkable cultural synthesis that is achieved by means of this tolerant acknowledgement of contradiction.<sup>180</sup>

Gro Steinsland gikk i sin avhandling om norrøn kongeideologi fra 1991 enda lenger mens hun diskuterte typologiske paralleller eller analogier mellom hedenske og kristne forestillinger i analysen av *Hyndluljóð* og *Völuspá*. I motsetning til Margaret Clunies Ross argumenterer Steinsland for transformasjon av kristne forestillinger. Steinslands argumentsjon dreier seg altså om lån fra kristne eller klassiske kilder, omarbeidet med hjemlig mytologisk kunnskap. Synkretistiske tendenser snur seg i retning av hedendommens egne premisser. Selv om Steinsland innrømmer at dikteren sannsynligvis ble påvirket av såkalte kristne parousi-forestillinger, understreker hun at dikterens billedbruk og ideer i både *Hyndluljóð* og *Völuspá* gjenspeiler hedendommens egne forutsetninger.<sup>181</sup> Steinslands syn har i de siste årene endret seg noe. I sin artikkel *Myten om fremtiden og den nordiske sibyllen* diskuterer hun transformasjoner av førkristne myter i en kontekst av middelalderens eskatologiske verdenskonsept.<sup>182</sup>

## 2. Bruk av sibylle-genren i tradisjonell eddadiktning

Den profetiske poetiske genren i eddameter fikk sin plass i to sentrale manuskripter fra den islandske høymiddelalderen: Hauksbók (*Völuspá*) og Flateyjarbók (*Hyndluljóð*).<sup>183</sup> Ifølge A. C. Bang kan Hauksbóks versjon av *Völuspá* være en nordisk etterlikning av de klassiske, jødiske og kristne sibyllinske orakler, både når det gjelder komposisjon og stoff.<sup>184</sup> Bangs teori ble støttet også av Sophus Bugge.<sup>185</sup> Det betyr at middelalderens eddadiktning ikke søkte sin inspirasjon i bare førkristen norrøn mytologi, men ble også påvirket av litterære impulser fra kontinentet. Populariteten til sibylle-genren i middelalderens europeiske litteratur har sin basis i oldkirkens interesse for å adoptere de opprinnelig hedenske sibylleutsagnene. I middelalderen ble den gamle formen for sibyllinske orakeldikt fylt med kristne forestillinger. I tiden da hedendommens forfall

---

<sup>180</sup> Kellogg 1991: 95.

<sup>181</sup> Steinsland 1991: 302.

<sup>182</sup> Steinsland 2006: 93.

<sup>183</sup> *Völuspá* er ved siden av Hauksbók i sin helhet bevart i Codex Regius (GKS 2365 4to), mens deler av diktet også er sitert i Snorris *Edda*. Disse versjonene er ikke relevante for masteravhandlingen.

<sup>184</sup> Bang 1879: 1—23.

<sup>185</sup> Bugge 1899: 11. Se også *Konklusjon i Forskningshistoren – innhold, struktur og datering*.

nærmet seg, profeterte sibyllen kristendommens komme og overlegenhet.<sup>186</sup> I *Johannes' åpenbaring* i *Det nye testamentet* opptrer sibyllen som en røst fra hedendommen:

På herrens dag kom Ånden over meg, og jeg hørte en røst bak meg, mektig som en basun.  
Røsten sa: "Det du får se, skal du skrive i en bok og sende til de sju menighetene [...]"<sup>187</sup>

Sibyllemotivet passer godt inn i den islandske poetiske verdenen. Völven i *Völuspá* og *Hyndluljóð* fremstår som et ekko fra førkristen tid. Dette attributtet sammenfaller med den oldtidsinspirerte rammen for eddadiktningen.

I den profetiske eddadiktningen er bruk av *fornyrðislag* ikke bare i samsvar med det mytologiske innholdet, men også med selve völve-motivet. Akkurat dette motivet gjenspeiler rester av den gamle tradisjonen, som forutsier at mytiske figurer fra fortiden snakker i eddameter, akkurat som sibyllen fra klassisk oldtid alltid snakker i heksameter.

Sibylle-genren med forankring i gresk mytologi er ikke det eneste eksemplet på fremmede litterære tradisjoner som fant sin plass i middelalderens skandinaviske litteratur. Verket *Barlaams ok Josaphats saga* for eksempel, som ble oversatt fra latin til gammelnorsk ca. 1250, har røtter i den indiske legenden om Buddha. Den ble bearbeidet i en kristen versjon, med Josaphat, som senere ble erklært som helgen, i hovedrollen. Den gammelnorske versjonen følger ikke sin latinske forløper bokstavelig. Den utgjør en norrøn parallell til den latinske hagiografiske tradisjonen, akkurat som völven utgjør en parallell til den jødisk-kristne sibyllen. Ifølge Reidar Astås var det en tendens hos norrøne forfattere og oversettere av kirkelig litteratur til å adaptere litterært materiale i samsvar med de konseptene og metodene som var kjent for det norrøne publikum.<sup>188</sup> Dette synspunktet forsvaret også Gísli Sigurðsson:

That the Icelandic sagas should have features in common with learned writings of the Middle Ages need come as no surprise. [...] In Iceland there was a strong and independent tradition of oral stories that merged with the learning brought in from abroad and modified it to its own rules and demands.<sup>189</sup>

<sup>186</sup> Se for eksempel: Steinsland 2006. 109.

<sup>187</sup> Det nye testamentet. Åp. 1, 10.

<sup>188</sup> Astås 1994: 133—167.

<sup>189</sup> Gísli Sigurðsson 2004: 32.

### 3. Konklusjon

Den norrøne renessansen på Island var et svar på en problematisk politisk situasjon i middelalderen. Å dyrke gamle førkristne genrer og stiler var en måte å opprettholde islandske sosiale verdier og politisk uavhengighet på. Den islandske kulturelle tradisjonen var unik. Den gav islendingene status av et uavhengig samfunn også i tiden etter at de mistet sin selvstendighet. Renaissance på Island førte til at førkristen mytologi fant en slags ideologisk nisje innenfor det nye kristne verdensbildet. Samtidig økte interessen for litterære impulser fra det europeiske kontinentet. Den jødisk-kristne spådomslitteraturen hadde stor innflytelse på islandsk diktning i høymiddelalderen. Den utviklet et norrønt svar på de kristne sibyllinske oraklene: den profetiske poetiske genren i eddameter. De to viktigste eksemplene på norrøn spådomsdiktning er *Völuspá* og *Hyndluljóð*, inkludert i de to sentrale manuskriptene fra den islandske høymiddelalderen: Hauksbók og Flateyjarbók. Det adapterte volve-motivet passer utmerket i den originale mytologiske rammen av norrøn eddadiktning, både innholds- og formmessig. En volve har urgammel kunnskap og opptrer som et ekko fra oldtiden. Hun hersker over det paranormale, over riket til de døde og drømmeverdenen, og kan samtidig forutse det som skal skje i fremtiden. Hun er urgammel og som sådan snakker hun i *fornyrðislag* (versemålet for gammelt ord). I den profetiske poetiske genren sammenfaller altså bruk av *fornyrðislag* med det tematiske innholdet. Norrøn spådomsdiktning er et typisk eksempel på den norrøne renessansen på Island. Den skulle betraktes som en sammensmelting av de adapterte litterære impulsene fra kontinentet (volve-motiv) og gjenopplivet interesse for førkristen hjemlig diktning. Produktet er et oldtidsinspirert dikt som fant sitt forbilde i den jødisk-kristne sibyllinske orakellitteraturen og eddadikttradisjonen fra førkristen tid. Spørsmålet er om norrøn spådomsdiktning og de norrøne mytologiske tekstene generelt sett bør leses kun i lys av middelalderens kristentro eller om de skal forstås som produkter av en kulturell, religionshistorisk transformasjonsprosess. Her gjentar jeg det store spørsmålet, i hvor stor grad kan vi betrakte eddadikt som nedskrevne muntlige overleveringer fra førkristen tid og i hvor stor grad er de yngre etterlikninger av den gamle diktningen, et bevisst produkt av gjenopplivet interesse i gammel diktning. Som jeg har vist med Clunies Ross', Kelloggs og Steinslands teori om forholdet mellom hedenske og kristne forestillinger i norrøn litteratur, er problemet ikke bare ensidig. Eddadiktets budskap ligger på doble premisser: På den ene siden finnes det en norrøn mytologi som en manifestasjon av den hjemlige tradisjonelle religionen og på den andre siden en kristen

forklaring som baserer seg på historiske hendelser og personer fra fortiden (evhemerisme). Dette fenomenet preger ikke bare eddadiktingen, men også *fornaldarsögur* og Snorris *Edda*. Et typisk eksempel på evhemerisme er fremstillingen av norrøne guder i *Prologus* til Snorris *Edda*. De skulle ifølge Snorri være dyktige og mektige folk som vandret til Skandinavia fra Troja og overbeviste de innfødte om at de var guddommelige.<sup>190</sup> At synkretistiske tendenser i middelalderens litteratur bøyer seg etter det kristne verdensbildet, bekrefter Snorri i *Skáldskaparmál* hvor han forklarer hvordan de gamle mytene og kenningene skulle forstås:

En ekki er at gleyma eða ósanna svá þessar sögur at taka ór skáldskapinum for[nar ke]nningar þær er höfuðskáld hafa sér líka látit. En eigi skulu kristnir menn trúá á heiðin goð ok eigi á sannynði þessar sagnar annan veg en svá sem hér finnsk í upphafi bókar.<sup>191</sup>

(Men en skulle ikke glemme eller vanry disse sagaene ved å fjerne fra skaldediktning disse gamle kenningere, som hovedskaldet selv har hatt glede av. Men kristne menn skal ikke tro på de hedenske gudene og ikke på sanheten av disse sagaene på en annen måte en den som finnes i begynnelsen av denne boken.)<sup>192</sup>

Jeg skal konkludere med at den sentrale intellektuelle rollen til den profetiske poetiske genren i eddameter gjenspeiler seg i den litterære synkretismen på kristendommens premisser. Profetiske eddadikt skulle leses i samsvar med den mentale rammen på middelalderens (kristne) Island, i lys av fornyet interesse for gammel mytologisk kunnskap og importerte litterære elementer. Slike eddadikt kan derfor betraktes som viktige vitner til skriverens samtidskultur. Som Margaret Clunies Ross hevder, var de gamle skandinavere fullstendig klar over at det er mulig å endre ordbetydning eller skjule en betydning bak den andre med hjelp av det poetiske språket.<sup>193</sup> En slik oppfatning retter forskerens oppmerksomhet på den hentydende karakteren til eddadikt, som formidler sitt budskap gjennom en poetisk forkledning.

---

<sup>190</sup> (*Edda. Prologue and Gylfaginning.*) Faulkes 1988a: 6.

<sup>191</sup> (*Edda. Skáldskaparmál.*) Faulkes 1988: 5.

<sup>192</sup> Egen oversettelse.

<sup>193</sup> Clunies Ross 2005: 14.

## D. SAMMENFATNING AV DEL I

I fortsettelsen av denne avhandlingen skal jeg presentere mitt syn på *Hyndluljóð* basert på Lönnroths og Meulengracht Sørensen's teori, som understreker publikums samtidsoppfatning av eddadikt, i kontekst av middelalderens ideologiske overveielse. Lönnroth, og etter ham Meulengracht Sørensen, påsto at overlevering av gammel mytologisk diktning i middelalderen skulle forstås i lys av en uavbrutt oppdatering fremfor konservativt vedlikehold. Jeg skal arbeide ut fra de følgende hypotesene:

1. Det overleverte *Hyndluljóð* er et nyskapt eddadikt fra lærde kristne miljøer i tiden rundt den norrøne renessansen på Island.
2. Det overleverte *Hyndluljóð* er et dikt med overordnet tematikk. Diktet til tross for sine to deler som opprinnelig var uavhengige av hverandre, fungerer som en meningsfull helhet. Det opprinnelige *Hyndluljóð* og *Völuspá in skamma* ble bundet sammen i en sekundær kompilasjon med et overordnet tema, manifestert i den overleverte formen av *Hyndluljóð* som foreligger i Flateyjarbók. Begge delene – det opprinnelige *Hyndluljóð* og *Völuspá in skamma* – ble bearbeidet og føyet sammen i et enhetlig verk for å formidle Flateyjarbóks ideologiske budskap.
3. Dateringen av *Hyndluljóð* sammenfaller derfor med dateringen av selve manuskriptet (slutten av det 14. århundre).
4. Diktets mangelfulle innhold og disharmoniske komposisjon skal forstås i lys av det konseptet John Miles Foley under Carol Clovers innflytelse kaller 'immanent fortelling' ('immanent narrative').
5. Hovedpersonen Óttarr heimski skal betraktes som en ideologisk, litterær figur.

## DEL II.

### A. INNLEDNING

I denne delen av masteravhandlingen skal jeg være primært opptatt av hvilken rolle *Hyndluljóð* representerer innenfor korpuset av Flateyjarbók. Hva var baktanken med å inkludere et eddadikt i et manuskript som preges av den norske kongesaga-ideologien? Flere forskere har analysert *Hyndluljóð* uten hensyn til den eneste kilden diktet er overlevert i. Noen har plassert diktet side om side med andre edda- eller skaldedikt. Mens Jere Fleck, for eksempel, analyserer *Hyndluljóð* i selskap med *Grímnismál* og *Rígsþula*,<sup>194</sup> plasserer Gro Steinsland diktet ved siden av *Skírnismál*, *Ynglingatal* og *Háleygjatal*.<sup>195</sup> I sin diskusjon fremhever Jere Fleck som felles punkt mellom de valgte diktene prinsippet *ultimogenitur*. Innenfor dette prinsippet er den som skulle arve tronen yngste sønnen, siden han gjennomgikk guddommelig innvielse.<sup>196</sup> Utgangspunktet i Steinslands avhandling er hierogami-myten som et uttrykk for norrøn, førkristen livsoppfatning, hvor nyskapelse skjer utfra en forening av to polære grupper: guder og jotner. *Hyndluljóð* er sammen med *Skírnismál* ifølge Gro Steinsland hovedkilde til norrøn kongeideologi, fordi det rommer ideer omkring den prototypiske fyrstens opphav med fokus på jotunkvinnen som et overordentlig viktig mytologisk element. Aron Gurevic har i sin artikkel fra 1973 diskutert *Hyndluljóð* fra et arverettslig aspekt, uten å søke forbindelser med andre edda- eller skaldedikt. Etter Gurevic' teori skulle Óttarr bekrefte sin *óðal*-rett i konkurransen mot Angantýr ved å nevne fem av sine forfedre. Gurevic bygger sin argumentasjon på motivet med den mystiske kunnskapen Óttarr mottar fra Hyndla.<sup>197</sup>

*Hyndluljóð* er av tidligere forskere ofte ansett som en utilgjengelig, åndløs kompilasjon. Årsaken kan være at mange av dem analyserte diktet som en del av eddadiktkompilasjonen *Codex Regius* og ikke innenfor rammen av Flateyjarbók, som utgjør diktets opprinnelige miljø. Anne Holtsmark bemerker i sin artikkel om *Hyndluljóð* at diktet ikke er godt overlevert.<sup>198</sup> Jeg tolker Holtsmarks bemerkning slik at det finnes bare ett eneste eksemplar av diktet og ikke flere, så som for eksempel hos *Völuspá*. Siden jeg har konkludert med at den overleverte *Hyndluljóð* er et nyskapt

---

<sup>194</sup> Fleck 1970: 39—49.

<sup>195</sup> Steinsland 1991.

<sup>196</sup> Fleck 1970: 39—49.

<sup>197</sup> Gurevic 1973: 72—84.

<sup>198</sup> *Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder fra vikingetid til reformationstid*. 1962: 201.

eddadikt fra lærde kristne miljøer i perioden rundt den norrøne renessansen på Island, er det ikke overraskende at diktet finnes i bare ett manuskript. I fortsettelsen av denne avhandlingen skal jeg argumentere for min hypotese om at *Hyndluljóð* i sin overleverte form utgjør en meningsbærende syntese med et overordnet tema som er i tett forbindelse med Flateyjarbóks ideologiske budskap, og at diktet derfor bør leses i kontekst av høymiddelalderens ideologiske overveielse. Mitt utgangspunkt for denne avhandlingen blir å eksaminere *Hyndluljóð* som en del av et manuskript, gjennom diktets forhold til såkalt ko-tekst. Men først er det nødvendig å forholde seg til Flateyjarbóks formål og budskap.



## B. HYNDLULJÓÐ I LYS AV FLATEYJARBÓKS IDEOLOGISKE BUDSKAP

### 1. Flateyjarbóks formål og budskap

De enestående opplysningene om manuskriptets eierforhold og innhold, samt hvem som skrev det, finnes i en notis på baksiden av bokens første blad. Flateyjarbók ble opprinnelig eid av islendingen Jón Hákonarson. Den ble skrevet av to prester: Jón Þorðarson, som har skrevet *Eiríks saga víðförla*, *Óláfs saga Tryggvasonar* og *Óláfs saga helga*, og Magnús Þórhallsson, som har skrevet resten og det som står foran Þorðarsons bidrag, og som også har illuminert hele manuskriptet. Dateringen av Flateyjarbók er ifølge Finnur Jónsson omdiskutert, selv om det finnes referanser til datering av enkelte deler av manuskriptet i selve teksten. I *Ættartölur* står følgende:

Þessi Olafr var heitinn eptir hinum heilaga Olafi konungi Haralldzsyni eftir sialfs hans tilvisan. hann var þa konungr er sia bok var skrifud. þa var lidit fra higarburd vars herra Jesu Cristi .m.ccc.lxxx. ok .vij. aar.<sup>199</sup>  
(Denne Óláfr fikk sitt navn etter den hellige konge Óláfr Haraldsson, under hans egen ledelse. Han var da konge (den unge Óláfr Hákonarson, egen bem.), da denne boken ble skrevet; da hadde det gått fra vår herre Jesu Kristi fødsel 1387 år.)<sup>200</sup>

Året 1387 er som regel betraktet som det første året da Jón Þorðarson begynte med å skrive Flateyjarbók. Han jobbet med manuskriptet i ett år. Fra 1388 ble skrivningen av manuskriptet overlatt til Magnús Þórhallsson, som ifølge annaler skrev det ferdig i 1394.<sup>201</sup> I den førnevnte notisen finnes også opplysninger om Flateyjarbóks innhold. Innledningen nevner ikke den store sagaen *Saga Magnúss góða ok Haralds harðráða*, som innbefatter hele 191 sider av manuskriptet. Finnur Jónsson hevder at denne delen ble skrevet med en langt yngre hånd angivelig 100 år senere, men før 1489. Siden de ytterligere bladene har samme størrelse og innredning som resten av boken, hevder Jónsson at hensikten fra først av var å inkludere *Saga Magnúss góða ok Haralds harðráða* i Flateyjarbók.<sup>202</sup> Hovedkorpuset av manuskriptet oppsummerer altså regjeringstiden til de norske kongene fra 850 til 995 og inneholder sagaene om de kongene som hersket i Norge fra 995 til 999 eller 1000 (Óláfr Tryggvason), 1015 til 1030 (Óláfr Haraldsson), 1177 til 1202 (Sverrir Sigurðarson) og 1217 to 1263 (Hákon Hákonarson).<sup>203</sup> Flateyjarbók som helhet er altså viet de norske herskerne. De

<sup>199</sup> (Flateyjarbok. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 28.

<sup>200</sup> Egen oversettelse.

<sup>201</sup> Se for eksempel: Jónsson 1927: 143.

<sup>202</sup> Jónsson 1927: 144.

<sup>203</sup> Inndelingen av hovedkorpuset er hentet fra: Ashman Rowe 2005: 12.

komplette sagaene ledsages av andre korte tekster, hovedsakelig små fortellinger eller *þættir* og dikt.

Som det allerede ble nevnt og som også står i den innledende notisen i selve boken, hørte den til Jón Hákonarson (”Þessa bok aa Jonn Hakonar sun”). Finnur Jónsson oppmuntret til å forstå denne sekvensen således, at boken ble skrevet for og bekostet av høvdingen Jón Hákonarson på gården Víðidalstunga i Húnavatnssýssel på det nordlige Island.<sup>204</sup> Spørsmålet hvorfor Jón Hákonarson skulle ønske seg et så kostbart manuskript som *Flateyjarbók*, har vært reist av flere forskere. En av dem som forklarer bokens formål er Hermann Pálsson. Han argumenterer for at manuskriptet ble skrevet som en samling av tekster om det nordlige Norge og samer. Ifølge Pálsson var Jón Hákonarson interessert i dette området først og fremst på grunn av Gízzur gallis (Jóns bestefar) opphold der og også fordi den delen av Island hvor Jón Hákonarson var bosatt, ble bebodd av utvandrere fra Hálógaland.<sup>205</sup> Om Jón Hákonarsons interesse i den politiske situasjonen i Nord-Norge var sterk nok til å påbegynne et så kostbart manuskript som *Flateyjarbók*, forble omdiskutert,<sup>206</sup> men det er klart at den mektige høvdingen var svært interessert i sin familiehistorie. Elizabeth Ashman Rowe argumenterer for at også *Hyndluljóð* nevner to av Jóns berømte forfedre: Svarthöfði Dufgusson og Þorkell klyppr. Referanser til Svarthöfði Dufgusson, Jón Hákonarsons tipp-tippoldefar, finnes i strofe 32:<sup>207</sup>

Eru vaulfur allar / fra Vidolfui / vitkar allir / fra Vilmeidi / skilberendr / fra Suarthofda / iotnar  
allir / fra Ymi komnir.<sup>208</sup>  
(Er volvor alle / frå Vidolv komne, / og trollkallar alle / ættar frá Vilmeid, / seidmennir / frá  
Svarthovde, / jotnar alle / frá Yme er stokne.)

Etter Ashman Rows oppfatning er Guðbrandur Vigfússons og Ungers utgave av *Flateyjarbók*, som også jeg refererer til, i forbindelse med denne strofen korrigert mot Finnur Jónssons utgave av manuskriptets faksimile. Istedenfor ”seiðberendr” (m. fl. ’trollmenn’) skulle det etter Ashman Rows syn leses *skilberendr* (m. fl. ’de dyktige’). Hun hevder at Magnús Þórhallsson taktfullt har korrigert denne strofen, som ellers er kjent fra *Gylfaginning*, for å gjøre Svarthöfði til forfar til ’de dyktige’ istedenfor ’trollmennene’, for å unngå å fornærme Jón Hákonarsons berømte slektning.<sup>209</sup>

<sup>204</sup> Jónsson 1927: 140.

<sup>205</sup> Pálsson 1997: 47—55.

<sup>206</sup> Se for eksempel: Ashman Rowe 200: 22.

<sup>207</sup> Ashman Rowe 2005: 19.

<sup>208</sup> (*Flateyjarbók*. Bind I.) Guðbrandur Vigfússon og Unger 1860: 15.

<sup>209</sup> Ashman Rowe 2005: 19.

Referanser til den andre berømte forfaren til Jón Hákonarson – *hersir Þorkell klyppr* – finnes i strofe 19. Den mytologiske Ketill Klyppsson kan ifølge Ashman Rowe ha vært etterkommeren av *hersir* Klypprs islandske oldebarn, som også het Þorkell klyppr:<sup>210</sup>

Ketill het vinr þeirra, / Klyps arfþegi, / var han modurfadir / modur þinnar.<sup>211</sup>  
(Kjetil het ven deira, / Klyps erving, / var han morfar / til mor át deg;)

Den norske høvdingen Þorkell klyppr er også hovedfigur i tilleggsfortellingen til *Óláfs saga Tryggvasonar – Sigurðar þáttr slefu*. Elizabeth Ashman Rowe konkluderer med at både *Hyndluljóð* og *Sigurðar þáttr slefu* ble inkludert i boken fordi de inneholder referanser til Jóns berømte forfedre. En av dem som i *Flateyjarbók* ikke er eksplisitt nevnt var også Jóns bestefar Gizzur galli. Etter at han ble utvist fra Island til Norge, fikk Gizzur galli amnesti hos kong Hákon háleggr og til slutt ble han en av kongens *hirðmenn* og en mektig mann.<sup>212</sup> Men til tross for arvet formue og sin berømte bestefar har Jón Hákonarson ikke hørt til de navnkundige gamle islandske familiene.<sup>213</sup> For å skaffe seg prestisje var han kanskje opptatt av å vise sin familære forbindelse med noen historiske personer fra islandsk sagalitteratur:

[This] is probably best understood as an attempt to add the lustre of distinguished ancestry to his name [...] <sup>214</sup> Rather like a man who becomes rich and then hires a genealogist to discover that he is entitled to a coat of arms, Jón has Mágus collect the relevant texts and refashion the chieftain Þorkell klyppr into a suitable ancestral hero.<sup>215</sup>

Etter Ashman Rowes syn tilbyr *Flateyjarbók* et blikk inn i Jón Hákonarsons ideologiske forsøk på å fylle ut hullet mellom hans innbilte forbindelse med norskekongen og den virkelige historien om en *hirðmaðr*. Med et manuskript med kongesagaer skulle Jón Hákonarson forsterke det gamle forholdet og skaffe nye bevis for det.<sup>216</sup> Interesse for genealogier og forfedrenes noble dåder er ifølge Ashman Rowe et islandsk svar på beskyldninger om at de første islandske kolonistene var slavers etterkommere.<sup>217</sup> Ideologien som retter sitt fokus mot personlige relasjoner ("ideology of personal relationship") har ifølge henne lenge fremstilt den mentale rammen for middelalderens Island. Innenfor denne rammen har islendingene utviklet deres individuelle forhold til

---

<sup>210</sup> Ashman Rowe 2005: 304.

<sup>211</sup> (*Flateyjarbók*, Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 13.

<sup>212</sup> Ashman Rowe 2005: 19.

<sup>213</sup> Ashman Rowe 2005: 325.

<sup>214</sup> Ashman Rowe 2005: 20.

<sup>215</sup> Ashman Rowe 2005: 325.

<sup>216</sup> Ashman Rowe 2005: 401.

<sup>217</sup> Ashman Rowe 2005: 78.

samfunnets maktstrukturer. Etter at islendingene kom under norsk regjering i 1263, hadde de et nært forhold til sin konge. Noen var blant hans *hirðmenn* og derfor var det svært populært å spore sin slekt tilbake til de norske høvdingene, noe som også Jón Hákonarson var opptatt av. For Jón Hákonarson var det faktum, at hans bestefar ble *hirðmaðr* hos den norske kongen, et svært viktig element i forhold til hans posisjon i det islandske samfunnet. Jón var ikke bare Flateyjarbóks patron, men har ifølge flere forskere også selv vært med på å bestemme hva som skulle inkluderes i boken. Ashman Rowe hevder derfor at manuskriptet bør leses i kontekst av de individuelle perspektivene i dialogen mellom de to skriverne og deres patron og ikke som en kompilasjon med encyklopediske tendenser.<sup>218</sup> Flateyjarbók hadde en spesiell verdi også for etterkommerne til Jón Hákonarson, siden den forble i familien som ”et arveklenodie”, som Finnur Jónsson betegner den, helt frem til 1647, da Jón Finnsson overrakte boken til biskopen Brynjólfur Sveinsson.<sup>219</sup> Flateyjarbók er det største og det mest verdifulle av alle bevarte islandske manuskripter. Boken ble et svært dyrt prosjekt: Ifølge Ólafur Halldórsson måtte Jón Hákonarson selge en del av sin eiendom for å dekke alle kostnadene.<sup>220</sup> På grunn av manuskriptets kostbarhet og dets innhold ble det foreslått at boken i utgangspunktet skulle være en gave til en høy geistlig. Ólafur Halldórsson antyder at Flateyjarbók opprinnelig skulle inneholde bare tre sagaer: *Eiríks saga víðförla*, *Óláfs saga Tryggvasonar* og *Óláfs saga helga*, og ble påbegynt som en gave til kong Óláfr Hákonarson, den siste ætlingen av det norske kongelige dynastiet. Ólafur Halldórsson finner støtte for sin teori i den populære middelalderske tanken om forbindelsen mellom kongen og hans hellige navnebror. Óláfr Hákonarson delte sitt navn med to hovedfigurer i Flateyjarbók: Óláfr Tryggvason og Óláfr Haraldsson. Ifølge et sagn skulle St Óláfr ha vist seg for dronning Margareta mens hun hadde fødselsveer, og sagt til henne at hun ikke skulle føde før hennes ektemann hadde lovet at han skulle godkjenne St Óláfs lov. Dronning Margareta hadde i 1381 styrket forbindelsen mellom sin sønn Óláfr Hákonarson og hans hellige navnebror ved å la unge Óláfr anerkjennes som konge på St Óláfs dag. Ólafur Halldórsson baserer sin hypotese på Flateyjarbóks innhold, som innbefatter alle de kjente sagaene om alle de norske skattskyldige landene med unntak av Island. Ólafur betrakter Jón Þorðarsons etterskrift til *Eiríks saga víðförla*, hvor vismenn opphøyer dem som beskytter kirken og fremfører dens idealer,

---

<sup>218</sup> Ashman Rowe 2005: 25—28.

<sup>219</sup> Jónsson 1927: 139.

<sup>220</sup> Ólafur Halldórson 1990: 201.

som et råd til den unge kongen.<sup>221</sup> Ifølge Bernard Guenée var opplæring av en fremtidig konge veldig viktig for å unngå at han skulle utvikle seg til en tyrann.<sup>222</sup> Elizabeth Ashman Rowe forsterker Ólafur Halldórssons teori om Flateyjarbók som en slags lærebok for den unge kongen ved å kommentere nærværelsen av *Magnúss saga góða* i manuskriptet. I *Heimskringlas* versjon av denne sagaen ble kong Magnús etter at rådgiverene hans hjalp ham med å opprette en ny lov, ansett som folkets yndling. Denne historien gjenspeiler ifølge Ashman Rowe islendingenes bruk av litteratur som påvirkningsmiddel for sin norske konge. Eksempelet fra *Magnúss saga góða* skulle oppmuntre den fremtidige kongen til å respektere loven.<sup>223</sup> Ashman Rowes bemerkninger, som ellers støtter Ólafur Halldórssons teori om Flateyjarbók som en islandsk gave til den unge norske kongen, er i strid med Halldórssons argumentasjon om at manuskriptet opprinnelig skulle bestå av bare tre sagaer. *Magnúss saga góða* ble i tillegg inkludert i Flateyjarbók ca. 100 år etter at Magnús Þórhallsson fullførte sitt arbeid, og da var det lenge siden Óláfr Hákonarson var konge. Ólafur Halldórssons hypotese er allikevel interessant. Kanskje hadde Jón Hákonarson til hensikt å gi manuskriptet i gave til kongen, men valgte å ikke sende det uansett. Ifølge Ashman Rowe har Jón Þorðarson begynt med å skrive i september 1387, mens Óláfr Hákonarson døde allerede i august det samme året. Nyheter pleide å komme forsinket til Island og derfor har beskjeden om kongens død sannsynligvis ikke nådd Island før 1388.<sup>224</sup> Da det skjedde, var Jón Þorðarson antageligvis allerede ferdig med sin del av oppgaven (han forlot Island for Norge i 1388)<sup>225</sup>, men Jón Hákonarson har på grunn av Óláfr Hákonarsons død ikke sett poenget med å sende boken og valgte istedenfor å utvide den med tekster som blant annet refererer til hans berømte forfedre. Elizabeth Ashman Rowe argumenterer for at kongesagaene av den utvidete Flateyjarbók var veloverveid som en slags lærebok til både geistlige og lekmenn. Ved å beholde manuskriptet for seg selv har Jón Hákonarson skaffet seg et statussymbol. Boken er ikke bare stor og flott, men dyrebar også på grunn av sitt innhold. Manuskriptet kan være ansett som et forsøk på å fremheve sin egen sosiale posisjon. Ashman Rowe skriver:

---

<sup>221</sup> Ólafur Halldórson 1990: 430.

<sup>222</sup> Guenée 1985: 87.

<sup>223</sup> Ashman Rowe 2005: 24.

<sup>224</sup> Ashman Rowe 2005: 25.

<sup>225</sup> Jónsson 1927: 143.

Jón's power in Icelandic society did not need symbolic reinforcement, [...] but he evidently aspired to something more than wealth and clout – perhaps the legitimation or validation he perceived to be conferred by association with the court, or if that were impossible, the legitimation or validation he perceived to be conferred by distinguished ancestry.<sup>226</sup>

Akkurat denne tendensen – å opphøye sin sosiale status gjennom sine mektige forfedre – er ifølge Ashman Rowe årsaken til at både *Hyndluljóð* og *Sigurðar þáttur slefu* ble inkludert i Flateyjarbók. Etter at det opprinnelige formålet med Flateyjarbók forsvant med Óláfr Hákonarsons død, valgte Jón Hákonarson som sin nye ideologiske modell en av sine berømte slektninger.<sup>227</sup> Som allerede nevnt var Flateyjarbók sammen med Hauksbók (skrevet i begynnelsen av det 13. århundre) et av de mest imponerende islandske manuskripter i middelalderen. De to bøkene ligner innholdsmessig på hverandre, blant annet inneholder begge to eksempler på spådomsdiktning i eddameter: Hauksbók inkluderer den utvidete versjonen av *Völuspá* med profetien om den kommende, som utgjør en parallell til *Hyndluljóð*. Ifølge Margaret Clunies Ross var både Haukr Erlendsson og Jón Hákonarson blant islendingene som skapte historie ut av såkalte individuelle sagaer og kontrollerte deres produksjon og reproduksjon. De hadde kontroll over de regionale litterære produktene med garanti for deres pålitelighet, noe som utvilsomt hjalp dem med å øke sin egen status og rykte:

They seem to have operated rather like modern media barons, who buy up local television stations and regional newspapers in order to build a vast international empire and control the dissemination of information within it.<sup>228</sup>

Det er kanskje litt overdrevet å sammenligne Jón Hákonarson med en moderne mediabaron, selv om det er lett å være enig i at mektige islendinger med stor interesse i litteratur og historie hadde en tendens til å etterlate sitt stempel i det islandske samfunnet. Mitt syn om Flateyjarbóks formål og budskap sammenfaller delvis med Elizabeth Ashman Rowes påstand om islandsk hengivelse til det norske herredømmet. I fortsettelsen av denne avhandlingen skal jeg arbeide ut fra en hypotese om at Flateyjarbók gjenspeiler islandsk romantisk forherligelse av den norske tronen og samtidig Jón Hákonarsons tendens til å søke sine røtter blant kongens *hirðmenn*, i den hensikt å bekrefte sin sosiale status med sine mektige forfedre.

---

<sup>226</sup> Ashman Rowe 2005: 398.

<sup>227</sup> Ashman Rowe 2005: 398.

<sup>228</sup> Clunies Ross 1988: 114.

## 1.1 Flateyjarbók og norsk kongeideologi

Både *Óláfs saga Tryggvasonar* og *Óláfs saga helga* har den biografiske strukturen til *helgisögur* og inneholder med alle sine *þættir* også en didaktisk kommentar. Samtidig er begge to historiske kilder. Selv om det ikke finnes direkte bevis for at manuskriptet var tenkt som en gave til kong Óláfr Hákonarson, er Flateyjarbók med sine kongesagaer og *þættir* passende lesestoff for en kongelig elev, både historisk og moralsk sett. I denne sammenhengen ligner Flateyjarbók begrepsmessig til en viss grad på læreskriftet i samfunnskunnskap og samfunnsmoral *Konungs skuggsjá* (skrevet mellom 1250 og 1257) som i kapittelet *Om kongen* beskriver hvordan en hersker skulle oppføre seg. Sverre Bagge understreker at den norske *Konungs skuggsjá* er et skandinavisk svar på europeiske lærebøker for fyrster, som fant sitt eksempel i slike verker fra karolingisk tid. En av dem er *Policraticus*, skrevet i 1159 av Johannes av Salisbury og beregnet på den engelske kongen Henrik II.<sup>229</sup> Ifølge innledningen er *Konungs skuggsjá* et verk om *siðir* (moral) og *iðróttir* (yrker), kompetanse av moralsk og praktisk slag som er felles for hele menneskeslekten, men som er spesielt tilpasset diverse samfunnsklasser. Verket skildrer en skarp kontrast mellom rett og galt, med et bilde av Sønnen som ber Faren om å vise ham den rette veien til det gode liv (*þioðgata*), slik at han kan unngå *villustigar*. På denne måten fremstår verket som et slags speil for alle, fra konge til de borgerlige, for å reflektere sin egen dyd og manér. Samtidig innbefatter *Konungs skuggsjá* eksplisitte erklæringer om at kongen er nødt til å søke kunnskap fra fortiden, noe som sammenfaller med Flateyjarbók sin historiske tendens. Rettferdighet, som i *Konungs skuggsjá* er fremstilt som kongens primære ansvar, forekommer ifølge Elizabeth Ashman Rowe i halvparten av *þættir* til *Óláfs saga helga*.<sup>230</sup> Neste parallell mellom Flateyjarbók og *Konungs skuggsjá* utgjør *þættir* til *Óláfs saga Tryggvasonar*, som beskriver hoffet hvor bare kristne får lov til å være kongens tjenere. Trofasthet til den kristne religionen i motsetning til hedenskap er innholdsmessig en av de røde trådene i Flateyjarbók, selv om den ble skrevet så sent som på slutten av det 14. århundre. Innholdet er preget av ideen om kristne helter som skaffer seg evig liv ved å dyrke den kristne gud og som kjemper for kristendommen. Denne ideologien er fremstilt på slutten av *Eiríks saga víðförla* i form av en moralsk lekse :

En þui setti sa þetta euintyr fyst j þessa bok er hana skrifade at hann uill at huerr madr vite þat at ekki er traust trutt nema af gude þuiat þo at heidnir menn fai frægd mykla af sinum afreks verkum þa er þat mikill munr þa er þeir enda þetta hit stundliga lijf at þeir hafa þa tekit sitt

<sup>229</sup> Bagge 2000a: XV.

<sup>230</sup> Ashman Rowe 2005: 52.

uerdkaup af ordlofui manna firir sinn frama en æigu þa von hegningar firir sin broth ok tru leyse er þeir kunnu eigi skapara sinn. En hinir sem gude hafa vnnat ok þat allt traust haft ok barizst firir frelse heilagrar kristne en hafa þo af hinum vitrazstum monnum fæingit meira lof.<sup>231</sup>

(Den som skrev denne boken inkluderte denne fortellingen i den fordi han vil at hver mann skulle vite at det ikke finnes noen andre rette tro bortsett fra den i Gud, fordi selv om hedninger kan få mye ry fra deres tapperlige dåder, er det stor forskjell når de ender deres nåværende liv, siden de har tatt deres belønning fra menns ros for deres dristighet. Men straff venter dem for deres forbrytelser og vantro siden de ikke kjenner deres Skaper. Og de som har elsket Gud og hadde tro og kjempet for frelse av den hellige kristendommen, har fått mere ros fra de viseste mennene.)<sup>232</sup>

Flateyjarbóks fokus på å dyrke den kristne religionen baserer seg på manuskriptets to hovedsagaer – *Óláfs saga Tryggvasonar* og *Óláfs saga helga* – og skulle være ansett som presentasjon av kongens rolle ved å fremme kristendommen. En slik typologi forestiller ifølge Elizabeth Ashman Rowe en religiøs forbindelse mellom Norge og Island.<sup>233</sup> I denne sammenhengen påpeker hun betydningen av de såkalte ”conversion þættir” i Flateyjarbók som handler om transformasjon av islendinger til ’åndelige sønner’ (”spiritual sons”) av de to karismatiske norske kongene – Óláfr Tryggvason og Óláfr Haraldsson.<sup>234</sup>

Not only did they bring Christianity to the Icelanders, saving them from eternal damnation, but as divine spokesmen and intercessors these kings continue to protect and guide their subjects, Icelanders and Norwegians alike.<sup>235</sup>

Islendingenes hengivenhet til den norske kongen er definert i avslutningen til *Óláfs saga Tryggvasonar*, som understreker de åndelige fordelene som islendingene nyter fra sin norske overherre:

Firir ualld ok verdlæika þessa guds ast uinar olafs konungs tryggvasonar eru sælir noregs menn ok æigi at æins þeir helldr iafnnuel þeir er her byggia island ok oll þau lönd er undir noreg liggia er almattigr gud gaf þessum londum suo uirduliga tignn ok huggan suo halæitan ok mattuligan styrk suo langlifa hialp ak æilifa dyrd ok uendiliga uirding suo somasamliga tignn at hann kaus æigi æinn huernn oss til formælanda helldr þann sem hæstr var j norges riki.<sup>236</sup>

(På grunn av styrke og fortreffelighet av denne kjære Guds venn kong Óláfr Tryggvason er Nordmenn velsignet. Og ikke bare dem, men i samme grad også dem som bebodde Island og alle de landene som ligger under Norge, siden den allmektige Gud gav disse landene slik fortreffelig gunst og trøst, slik stolthet og mektig assistanse, slik livslang hjelp og evig ære og uendelig rykte, slik passende opphøyethet. Han har ikke valgt noen av oss som talsmann, men heller den som var den høyeste i Norges rike.)<sup>237</sup>

<sup>231</sup> (Flateyjarbok. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 35—36.

<sup>232</sup> Egen oversettelse.

<sup>233</sup> Ashman Rowe 2005: 35. For definisjon av ”conversion þættir” se: Harris 1980: 158—98.

<sup>234</sup> Ashman Rowe 2005: 389.

<sup>235</sup> Ashman Rowe 2005: 391.

<sup>236</sup> (Flateyjarbok. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 517.

<sup>237</sup> Egen oversettelse.



Mens *Óláfs saga Tryggvasonar* fremhever en islandsk side av dette åndelige forholdet med å vise at islendingene elsker sin norske konge som sin egen far og er villige å gi sitt liv for ham, legger *Óláfs saga helga*, ifølge Elizabeth Ashman Rowe, vekt på kongens rolle i å sikre fred og velvære på Island.<sup>238</sup>

Samtidig er Flateyjarbóks budskap forankret i den anti-geistlige typen av kongedømmet som er representert med kong Sverre i *Sverris saga*. Sverris status som den ideelle kongen er historisk sett forbundet med konflikten mellom konge og kirke i den tidlige middelalderen. I denne perioden dyrket kirken doktrine som forutsatt at uekte sønner ikke kan arve tronen. Ifølge dette prinsippet var det kirken som kunne velge kongen og samtidig formidle kirkens ideologi. På denne måten forsterket kirken sin posisjon i samfunnet. Denne ideologien er uttrykt i godkjennelse av paven som den øverste autoritet på jorden og i gjennomføring av kirkens reglement som defineres av paven og kirkeforsamlingen.<sup>239</sup> De kongene som ville ha en aktiv deltakelse i kirkelige forhold og ikke minst være et politisk og religiøst senter selv, motsatte seg kirkens tendenser. Konflikten økte mot slutten av det 12. århundre da Sverrir Sigurðarson hevdet at han var konge etter Guds vilje. Det å være konge er bestemt direkte fra Gud og ikke med hjelp av kirken som favoriserer arvefølge.<sup>240</sup>

Flateyjarbók er preget av den duale oppfatningen av kongen som kristendommens herold, og kongen som uavhengig av kirken proklamerer seg som Guds utvalgte. Denne oppfatningen kulminerer i ideen om det sakrale kongedømmet, fremstilt gjennom *Konungs skuggsjá*, hvor kongen – slik som Sverre Bagge ser det – ”[...] trer ut av stenderordningen og blir sin egen kategori, fordi det egentlig er han som definerer det hele.”<sup>241</sup> Kongen som mellomledd mellom det verdslige og det geistlige aristokrati og samtidig som leder for dem begge er i avslutningen til *Óláfs saga Tryggvasonar* omtalt med følgende ord:

hann var konungr uorr j sinne stiorinn ok stormenzsku en byskup uorr j sinne predikan. hann ma ok Rettliga kallazst postuli vors kristins doms yfir noregi ok hans undirlondum.<sup>242</sup>  
(Han var vår konge i sin ledelse og storsinn, men vår biskop i sine preker. Han må med det rette kalles for vår kristendommens apostel for Norge og dets skattskyldige land.)<sup>243</sup>

<sup>238</sup> Ashman Rowe 2005: 139.

<sup>239</sup> Se for eksempel: Sawyer og Sawyer 2003: 117.

<sup>240</sup> Sawyer og Sawyer 2003: 49—63.

<sup>241</sup> Bagge 2000a: XXIX.

<sup>242</sup> (Flateyjarbok. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 517.

<sup>243</sup> Egen oversettelse.

I fortsettelsen av denne oppgaven skal jeg undersøke tilstedeværelsen av *Hyndluljóð* i Flateyjarbók gjennom min påstand om Flateyjarbóks duale budskap. På en side gjenspeiler Flateyjarbók islandsk romantisk forherligelse av den norske tronen med sin basis i ideen om det sakrale kongedømmet med Óláfr Tryggvason og Óláfr Haraldsson som hovedfigurer, og samtidig Jón Hákonarsons tendens til å søke sine røtter blant kongens *hirðmenn*. Jeg har allerede lagt frem min hypotese om at *Hyndluljóð* i sin overleverte form utgjør en meningsbærende syntese med et overordnet tema som ligger i tett forbindelse med Flateyjarbóks ideologiske budskap. *Hyndluljóð* er en av de sju korte innledende tekstene til Flateyjarbóks hovedkorpus av kongesagaer. Ifølge Finnur Jónsson ble denne innledningen sammen med notisen om Flateyjarbóks eierforhold og innhold skrevet sist av hele manuskriptet.<sup>244</sup> Innledningen består av: drápaen *Geisli*, *Óláfs ríma Haraldssonar*, eddadiktet *Hyndluljóð*, den prosaiske fortellingen *Ór Hamburgar historíu*, *Sigurðar þáttr slefu*, den mytologiske prosaiske fortellingen *Hversu Noregr byggðisk* og genealogien *Ættartölur*. Etter Finnur Jónssons syn er innholdet av innledningen en merkelig blanding av likt og ulikt, men samtidig innrømmer han at det må være en grunn til at de enkelte stykker ble samlet her.<sup>245</sup> I de følgende kapitlene skal jeg ved å eksaminere de innledende tekstene, søke å styrke mitt argument om at innledningen med *Hyndluljóð* i spissen gjenspeiler Flateyjarbóks duale budskap, hvor den islandske respekten for det norske kongedømmet blander seg med den personlige opptattheten – å påvise sitt berømte opphav.

## 2. Innledningen som et kort sammendrag av Flateyjarbóks ideologiske program

Som allerede vist, ble innledningen som består av sju tekster, trolig skrevet sist av hele manuskriptet. Min hypotese er at selv om det tilsynelatende ikke finnes noen tematisk forbindelse mellom de sju innledende tekstene, fremstår innledningen i sin helhet som en refleksjon av Flateyjarbóks ideologiske budskap. Med en blanding av korte tekster fra ulike genrer representerer innledningen på det enkleste, litterære nivå, Flateyjarbóks ideologiske program, preget av ideen om det spirituelle båndet mellom islendingene og deres norske konge og samtidig med Jón Hákonarsons tendens til å opphøye sin sosiale status ved å påvise en forbindelse mellom sine forfedre og det norske hoffet.

---

<sup>244</sup> Jónsson 1927: 144.

<sup>245</sup> Jónsson 1927: 145.

## 2.1 *Geisli*

Hyldningsdiktet eller drápa *Geisli* finnes i to av høymiddelalderens manuskripter. Ved siden av Flateyjarbók er diktet i sin helhet inkludert i Bergsbók (Holm perg. fol. nr. 1), også fra slutten av det 14. århundre. Diktet lovpriser St Óláfr og dets stil er hagiografisk. *Geisli*s fokus er først og fremst på helgenens mirakler, motiver som også er kjent fra Snorris *Edda* og *Heimskringla*. Diktet ble skrevet av Einarr Skúlason i 1153. Det var tiden da Niðaróss ble etablert som et uavhengig erkebispedømme, som det står i strofe 62:

Heims hygg ek hingat kuomu / hofudmannz i stad þenna / snarr tiggi bergr seggium / solar  
erchistolar.<sup>246</sup>  
(Heimsens herrar kom med / høge erkestolen / hit-upp, sol-drott hjelp gjev / alle, pris no  
Herren!)<sup>247</sup>

*Geisli* var ifølge Martin Chase bestilt av kong Eysteinn og fremført da den første biskopen Jón Birgisson ble innviet.<sup>248</sup> Finnur Jónsson hevder at *Geisli* i Flateyjarbóks utgave skal forstås som et tillegg til *Óláfs saga helga*.<sup>249</sup> Den andre delen av strofe 62 gjør det klart at St Óláfr så tidlig som i 1153 var anerkjent som den største norske helgen:

[...] her er af himna geruis / heilagr vidr sem bidium / yfirskioldungr biarg þu alldar / oss  
piningar crossi.<sup>250</sup>  
([...] her er heilag splint av / Herrens pinsle-krosstre, / all heims yver-skjoldmann / berg oss  
som vi bed um.)

Ordet ”yfirskioldungr” er ett av mange poetiske bemerkninger for Óláfr. Roten *skioldungr* (*skjöldr*, m. ’skjold’, *ungr*, a. ’ung’) skulle tolkes som ’ung’ eller ’evig beskytter’ og dermed skulle heiti ”yfirskioldungr” altså leses som ’den høyeste evige beskytter’ eller ’den høyeste evige konge’. Det er tydelig at drápaen antyder et tett forhold mellom Óláfr og Kristus. I strofe 1 er Óláfr sammenlignet med den slagsterke strålen fra miskunn-sol:

[...] gofugt lios bodar geisli / gunnoflugar miskunnar / agætan byd ek itrum / Olaafi brag solar.<sup>251</sup>  
([...] vitnar ljós um strålen / send or miskunn-soli, / høgsong syng eg Olav.)

<sup>246</sup> (*Flateyjarbók*, Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 7.

<sup>247</sup> Oversettelsene av *Geisli* er hentet fra: Ødegård 2003.

<sup>248</sup> Chase 2005: 10.

<sup>249</sup> Jónsson 1927: 145.

<sup>250</sup> (*Flateyjarbók*, Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 7.

<sup>251</sup> (*Flateyjarbók*, Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 1.

*Geisli* (solstråle) er en metafor for Óláfr og henspiller på hans illuminasjon, hans forbindelse med det guddommelige. Ifølge Martin Chase besitter Óláfr den guddommelige kraften på samme måte som Kristus.<sup>252</sup> Til tross for den hagiografiske stilen som plasserer Óláfr som helgen foran Óláfr som konge,<sup>253</sup> fremstår ideen om det guddommelige kongedømmet i *Geisli* som ett av diktets viktigste beskjeder. Óláfs guddommelige evne og hans tallrike dyder og praktiske ferdigheter skaffer ham en posisjon som Guds representant eller ”guds riddari” (’Guds riddar’, strofe 18), for å utføre Guds ordre på jorden. Gud råder kongen i hans maktutøvelse og styrer ham, Gud er kongens beste forbundsfelle (”rauskr þiggr allt sem æskir Olafr af gram solar”/ ’Olav får frå solar-kongen alt han måtte ynskja’). På denne måten representerer *Geisli* Óláfr som Guds utvalgte (*kristr dróttins*). Han kjemper mot hedendommen, mot sin motstander *heiðinn dróttinn* (strofe 28). Óláfs hovedegenskap som Guds representant på jorden er rettferdighet. Han er en prototyp på den rettferdige konge (*rex iustus*) som straffer de rike og de fattige likt. Denne dyden som snudde adelsmenn mot ham og førte til hans ende, er ubetinget uttrykt i strofe 17, med bildet av Óláfr Haraldssons fall ved Stiklarstaðir. Motivet med Óláfs død har fått sin prosaiske gjennomføring i *Óláfs saga helga*. Kong Óláfr har dømt Ásbjörn Selsbani til døden på grunn av brudd mot kongens lov, som begrenset den mektige grunneieren Erlingr Skjálgs sons rett til fri salg av korn. Ásbjörns mor Sigríður vil hevne sønnens død. Hun gav det samme spydet som sønnen hennes ble drept med, til Þórir hundur og påbød ham å hevne Ásbjörn. Þórir adlød stammekravet og drepte kongen med spydet ved Stiklarstaðir.<sup>254</sup> Óláfs død er altså indirekte forbundet med hans opphavelige plikt som Guds representant på jorden: å øve rettferdighet til alle, ifølge Guds lov i *Det gamle testamentet*.

Som allerede nevnt, setter Einarr Skúlason i *Geisli* motivet med Óláfr som helgen foran motivet med Óláfr som konge. Dikteren fokuserer først og fremst på Óláfs mirakler og hans forsøk å etterligne Kristus som sitt største forbilde. Slik avbilder *Geisli* kjente hagiografiske motiv, som for eksempel helgenens drøm om stigen (strofe 15), motivet med lyset over hans lik (strofe 20), helbredelse av den blinde mannen som ble vasket med Óláfs blod (strofe 23), motivet med brødet som ble til stein (strofe 32) og så videre. Selv om diktet formidler klare kristne ideer, finnes flere referanser til de hedenske gudene i teksten. Denne typen synkretisme (kristen versus hedensk) er ellers også kjent fra *Hyndluljóð*. Forskjellen er at Einarr Skúlason i *Geisli* prøvde å unngå

<sup>252</sup> Chase 2005: 24.

<sup>253</sup> Se også: Weber 1981: 658.

<sup>254</sup> (*Flateyjarbok*. Bind II.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 348—373.

direkte omtale av de hedenske gudene. Indirekte referanser er fremført i form av kenninger. På denne måten henviser strofene 13, 29 og 38 til Óðinn mens de bruker kenninger som omtaler gudens ravn Huginn: ”móðr munnriodr hugins” (’kriger’)<sup>255</sup>, ”ata Hugins” (ravn i alm.)<sup>256</sup>, ”hugins teiti” (ravn i alm.)<sup>257</sup>. Henvisning til Freyja er etter Martin Chases syn uttrykt i strofe 34, med kenningen ”gaufug hvitings horn” (kvinnekenning)<sup>258</sup>.<sup>259</sup> Jeg skal konkludere med at kristen-hedensk synkretisme i *Geisli* i likhet med *Hyndluljóð* er et produkt av det samme fenomenet: den norrøne renessansen på Island. Begge ganger har leseren et nyskapt dikt fra lærde islandske kristne miljøer i høymiddelalderen foran seg.

Selv om *Geisli* først og fremst handler om Óláfs liv, lidelse og mirakler, introduserer Einarr Skúlason helgenen også som konge. Under den hagiografiske overflaten formidler diktet den klare ideen om det hellige kongedømmet: Óláfr som *kristr dróttins* utfører sitt embete som *rex perpetuus* og *rex iustus*. Som et slags åpningstema av Flateyjarbók retter *Geisli* leserens oppmerksomhet på Óláfr Haraldsson som en modell for den evige og den rettferdige konge. I denne sammenhengen skulle, ifølge Elizabeth Ashman Rowe, Eiríkr (*Eiríks saga víðförla*) og Óláfr Tryggvason (*Óláfs saga Tryggvasonar*) i Flateyjarbók betraktes som forløpere til St Óláfr.<sup>260</sup>

## 2.2 Óláfs ríma Haraldssonar

*Geisli* er etterfulgt av det andre diktet om Óláfr Haraldsson – *Óláfs ríma Haraldssonar*. Det episke diktet er av rímur-genren (*ríma*, f. ’rimende dikt’, ’ballade’), som bruker både alliterasjon og rim. Denne kombinasjonen bidrar til en sammentrengt rytme som gjør at dikt i rímur-stil er enklere å forstå sammenlignet med skaldedikt. Men til tross for den enkle rímur-genren er den poetiske rammen rundt *Óláfs ríma Haraldssonar* ifølge Vésteinn Ólason heller litterær fremfor alminnelig.<sup>261</sup> Elisabeth Ashman Rowe hevder at diktet er et av de første i rímur-genren.<sup>262</sup> Det ble skrevet av Einarr Gilsson mellom 1350 and 1370. *Óláfs ríma Haraldssonar* resymerer fortellingen om Óláfs liv fra *Óláfs saga helga* på liknende måte som *Geisli*. Etter Vésteinn Ólasons syn bruker Einarr Gilsson sin sagakilde til sitt eget formål: Dikterens interesse ligger i det religiøse

---

<sup>255</sup> Egilsson 1966: 292.

<sup>256</sup> Egilsson 1966: 292.

<sup>257</sup> Egilsson 1966: 292.

<sup>258</sup> Egilsson 1966: 313.

<sup>259</sup> Chase 2005: 87.

<sup>260</sup> Ashman Rowe 2005: 181.

<sup>261</sup> Vésteinn Ólason 1983: 55.

<sup>262</sup> Ashman Rowe 2005: 299.

eksempelet, formidlet gjennom *Óláfs saga helga*, og i forherligelse av helgenen.<sup>263</sup> Diktet begynner med en kort beskrivelse av Óláfs regjeringstid og årsaker til slaget ved Stiklarstaðir. Slaget ved Stiklarstaðir utgjør hoveddelen av *Óláfs ríma Haraldssonar*. Verket avsluttes med en revidering av Óláfs posthume mirakler. Strofe 59, for eksempel, alluderer til den berømte hendelsen da Óláfs likkiste dukket opp i sanden. Etter at liket ble tatt ut av kisten, så folket at kongens hår og negler fortsatte å vokse (strofe 61):

Lydir toku vpp likama hans / lutu þa kongi sniollum / haar ok negl var heilags mannz / haatt at  
vexti ollum.<sup>264</sup>  
(Mennesker tok opp liket hans / de bøyde seg pent ned for kongen / hår og negl til vår hellige  
mann / har alle vokst lange.)<sup>265</sup>

Hvis *Geisli* først og fremst fokuserer på Óláfr som helgen, er *Óláfs ríma Haraldssonar* primært opptatt med Óláfr som den hellige krigeren og martyren, siden den største delen av diktet handler om hendelser ved Stiklarstaðir (strofe 35):

A Stiklastaudum var romen remd / rikum kongi i moti. / þar voru skaup med haundum hremd / ok  
haurdu kastad grioti.<sup>266</sup>  
(Ved Stiklastaðir var det kraftige slaget / mot den mektige kongen. / Der støttet de med spyd i hendene /  
og kastet med harde steiner.)<sup>267</sup>

Óláfs martyrium er indirekte knyttet til hans krav om respekt for kongens lov, som har skaffet ham flere motstandere med Erlingr Skjálgsson i spissen.<sup>268</sup> Min argumentasjon er at kongens plikt til å opprettholde sin egen lov i *Óláfs ríma Haraldssonar* er avbildet med Óláfr som den rettferdige kongen (*rex iustus*), som i samsvar med *Det gamle testamentet* straffer alle som tar loven i sin egen hånd likt, uten hensyn til deres posisjon i samfunnet. Uttrykk for dette synet på straff gir også *Konungs skuggsjá* i diskusjonen om dødsstraffen. Sverre Bagge opplyser at ifølge *Konungs skuggsjá* må forbryterens vilje straffes, slik at det blir til skrekk og advarsel for andre forbrytere, og slik at straffen skal lede ham til anger og bot.<sup>269</sup> Ved siden av Óláfs kamp for rettferdighet er en av de viktigste komponentene i diktet Óláfs kamp mot hedendommen (strofe 4):

<sup>263</sup> Vésteinn Ólason 1985: 10—11.

<sup>264</sup> (*Flateyjarbók*, Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 11.

<sup>265</sup> Egen oversettelse.

<sup>266</sup> (*Flateyjarbók*, Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 9.

<sup>267</sup> Egen oversettelse.

<sup>268</sup> Se avsnittet *Geisli*.

<sup>269</sup> Bagge 2000a: LII.

Fimm hefir kongr cristnat laund / kann ek oll at nefna. / gramr vill iafnan rioda raund / ok  
rangan vsid hefna.<sup>270</sup>  
(Kongen har gjort fem land kristne / jeg kan nevne dem alle. / Kongen vil alltid farge skjoldet  
sitt rød / og hevne urettferdige umoralskheter.)<sup>271</sup>

I likhet med *Geisli* reflekterer også *Óláfs ríma Haraldssonar* den duale – åndelige og verdslige oppfatningen av Óláfr: som helgen og som konge. Denne oppfatningen kulminerer i motivet med Óláfr som den hellige og den evige kongen. Ifølge Vésteinn Ólason er *Óláfs ríma Haraldssonar* med sitt rike fortellende stoff, dramatiseringen av diktets klimaks og interesse i historiske hendelser til tross for sitt religiøse preg langt fra Gunni Hallsons sakrale lyriske dikt. Etter Vésteinn Ólasons syn reflekterer dikt som *Óláfs ríma Haraldssonar* idealene til de herskende maktene på Island, både sekulære og geistlige:

[...] [they reflect] the glorification of the Holy and Eternal King of Norway (and consequently Iceland at this time) and willingness to put one's affairs in the hands of him and the Lord. The simple language and style of this poetry made it understandable and appealing to the general public, and thus an efficient vehicle for propagation of official ideology.<sup>272</sup>

Til tross for forskjellige genrer og aldre er både *Geisli* og *Óláfs ríma Haraldssonar* innholdsmessig ganske like: Begge diktene fokuserer direkte eller indirekte på den duale oppfatningen av Óláfr Haraldsson som helgen og konge. Bildet av Óláfr er ifølge mitt syn i begge diktene utviklet i fire stadier: den hellige kongen – den hellige krigeren – martyr – helgen. Motivet med Óláfr som den rettferdige og den hellige kongen er hentet fra norsk kongeideologi i det 13. århundre, fremstilt i det filosofisk-didaktiske skriftet *Konungs skuggsjá*. *Geisli* og *Óláfs ríma Haraldssonar* fremstiller Óláfr som *kristr dróttins* og *rex iustus*, siden de indirekte poengterer hans lovgivende autoritet. Domsmyndigheten som tilhører kongen og hans menn, er en av de fremste attributtene i den tredje delen av *Konungs skuggsjá* – *Om kongen* – som hovedsakelig er opptatt av kongens oppgaver i rettferdighetens tjeneste.

### 2.3 Ór Hamborgar historíu

Etter tre eksempler fra ulike poetiske genrer (drápa, ríma og eddadikt) fortsetter innledningen i *Flateyjarbók* med det islandske sammendraget av Adam av Bremens historie om Hamburg-Bremen-biskopene – *Gesta Hammaburgensis ecclesiae*

<sup>270</sup> (*Flateyjarbók*, Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 8.

<sup>271</sup> Egen oversettelse.

<sup>272</sup> Vésteinn Ólason 1985: 13–14. Oversettelsen fra islandsk til engelsk er hentet fra Rowe 2005: 300.

*pontificum*. Med den litterære overgangen fra dikt til prosaisk fortelling skiftes også hovedfokus fra Óláfr Haraldsson tilbake til Óláfr Tryggvason. *Ór Hamborgar historíu* er intertekstuelt forbundet med *Óláfs saga Tryggvasonar*.<sup>273</sup> Forbindelsesleddene mellom begge verkene er ikke bare skikkelsen Óláfr Tryggvason som i *Ór Hamborgar historíu* spiller en mindre rolle, men først og fremst referansene til den samme perioden. Både *Ór Hamborgar historíu* og *Óláfs saga Tryggvasonar* begynner med henvisninger til regjeringstiden til keiser Otto I under konverteringsperioden. *Ór Hamborgar historíu* begynner med keiserens oppdeling av Danmark i episkopale seksjoner og grunnlegging av Óttusund. Otto I vinner krigen mot den hedenske danske kongen Haraldr Gormsson og tvinger ham til å akseptere kristendommen. Haralds sønn Sveinn gjør opprør mot sin egen far og vinner. Men Sveinn var ingen god konge:

Eptir Haralld konung blataunn tok ríki Sveinn son hans ok helld illa cristni.<sup>274</sup>  
(Etter kong Haralld blátönn overtok Sveinn, hans sønn, rike, og han utøvde kristendommen dårlig)<sup>275</sup>

Sveinn er snart slått av en hedning – den svenske kongen Eiríkr – og finner sitt tilfluktssted i Skottland. Eiríkr er konge i både Danmark og Sverige. Danmark er etter hvert overvunnet og konverterer igjen tilbake til kristendommen av Otto III og biskop Poppo av Slesvik. Etter Eiríks død er det hans sønn Óláfr som blir svensk konge. På denne tiden angrer kong Sveinn sin forsømmelse av den kristne gud og bestemmer seg for å komme tilbake til Danmark. Óláfr og Sveinn er enige om at Sveinn skal gifte seg med Óláfs mor og Eiríks enke Sigriðr. Dronningen anbefaller dem å drive Óláfr Tryggvason, som danene kaller ”krakalegg” eller ”krakabein”, ut fra Norge, som deles opp mellom den svenske kongen Óláfr, den danske kongen Sveinn og den norske jarlen Eiríkr Hákonson.

Adam av Bremens fremstilling av Óláfr Tryggvason som ”krakalegg” eller ”krakabein” er ikke akkurat smigrende for en konge og er i motsetning til det romantiske bildet av den norske kongen typisk for *Geisli* og *Óláfs ríma Haraldssonar*. *Ór Hamborgar historíu* beskriver Óláfr Tryggvason som en mindre viktig hersker. Denne nesten nedverdiggende betraktning av Óláfr Tryggvason er ikke i samsvar med islandsk ideologi om forherligelse av den norske kongen som ellers preger Flateyjarbók. Forklaringen på at den korte fortellingen ble tatt med i manuskriptet,

<sup>273</sup> Se for eksempel: Jónsson 1927: 146.

<sup>274</sup> (Flateyjarbók, Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 18.

<sup>275</sup> Egen oversettelse.



ligger et annet sted. Magnús Þórhallssons formål med å inkludere *Ór Hamborgar historíu* i Flateyjarbóks innledning kan ha to årsaker:

1. Den fremstiller motiv med den urettferdige og den svake konge (*rex tyrannus*), som et kontrapunkt til motivet med den rettferdige konge (*rex iustus*).
2. Fortellingen beretter hvordan utlendinger delte opp Norge og dermed alluderer den til den aktuelle politiske situasjonen da Norge etter Óláfr Hákonarsons død kom under den danske tronen.

Motivet med den svake konge er illustrert med Sveinn som ”helld illa cristni” og på grunn av det har drevet sitt land tilbake til hedendommen. Samtidig mislyktes Sveinn i kampen mot vendene og svenskene. Hans nederlag og eksil var straff for hans frafall. I denne konteksten forestiller Sveinn et kontrapunkt til Óláfr Haraldsson som den perfekte kristne og den perfekte kongen. Bildet av Óláfr Haraldsson som *rex iustus* er ved siden av *Konungs skuggsjá* kjent fra *Passio Olavi*, et verk fra erkebispemiljøet i Niðaróss, skrevet av erkebiskop Øystein. Óláfr fremstår her som en hersker som forakter jordisk herredømme og søker himmelrike, som frykter Gud og lever et hellig liv. I sin opphøyde posisjon er han ydmyk og fri fra stolthet. Kongen beskytter de fattige med sin lov og gir til alle det som de fortjener. Han er en martyr og helgen for folkets skyld.<sup>276</sup>

Til slutt innser Sveinn sine feil; han snur seg til Gud, blir en god kristen og får tilbake sitt rike:

Sveinn for þá aptr i Danmork. Hann skildi þá at gud var honum reidr ok het at snuaz til cristni ok boda retta tru.<sup>277</sup>

(Sveinn dro etter til Danmark. Han skjønte det at Gud var sint på ham og lovet å snu seg til kristendommen og forkynne den rette troen.)<sup>278</sup>

Motivet med kong Sveinn som den svake og den urettferdige konge (*rex tyrannus*) står i motsetning til idealet av Óláfr Haraldsson som *rex iustus*, avbildet gjennom *Geisli* og *Óláfs ríma Haraldssonar*. Denne kontrasten mellom *rex iustus* og *rex tyrannus* er også fremstående i *Konungs skuggsjá*, avbildet med fortellingen om David og Saul. Ifølge Sverre Bagge har *rex tyrannus* misbrukt sin domsmyndighet og har ikke opprettholdt sitt dommersetes og sitt embetes myndighet fordi han var ulydig mot Gud.<sup>279</sup>

<sup>276</sup> (*Passio et Miracula Beati Olavi*. II—III, VI—IX.) Metcalfe 1881.

<sup>277</sup> (*Flateyjarbok*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 18.

<sup>278</sup> Egen oversettelse.

<sup>279</sup> Bagge 2000a: XLV.

Ved siden av motivet med den svake og den urettferdige konge frembringer *Ór Hamborgar historíu* motivet med den fornærmede kvinnen som forårsaker oppløsningen av det norske riket. Sigríðs ønske om å drive Óláfr Tryggvason ut fra hans land har bakgrunn i fortellingen om Óláfs frieri til Sigríðr i *Óláfs saga Tryggvasonar*. Før de skulle gifte seg, forlangte kongen at dronningen måtte la seg døpe. Hun nektet å gjøre det fordi hun ikke ville fornekte sine forfedre hedenske tro. I sinne slo Óláfr Tryggvason henne i ansiktet med hansken sin. Før de drog hver sin vei, truet Sigríðr ham med følgende ord: ”Þessi oll saman sman ok suiuirding er þu gerir mer Olafr mætti uerda þinn bani” (’Alt dette sammen, skam og unåde, som du gjør til meg, Óláfr, skal bety din død.’)<sup>280</sup> Sigríðs råd til den svenske Óláfr, Sveinn og Eiríkr Hákonson om å frata Óláfr Tryggvason hans land, skulle forstås som hevn for kongens fornærmelige oppførsel. Bildet av dronning Sigríðr som den som indirekte forårsaket at det norske riket kom på fremmede hender, har sin parallell i de aktuelle politiske hendelsene på slutten av det 14. århundre – i tiden da *Flateyjarbók* ble skrevet. Som Elizabeth Ashman Rowe har understreket, kunne islendingene fortsatt pleie et nært familiært forhold med sin konge så lenge Hákon Magnússon var i live eller dronning Margareta fungerte som regent for deres sønn Óláfr Hákonarson. Den unge Óláfr var den siste ætlingen av det norske kongelige dynastiet, og hans død betydde slutten på det åndelige forholdet mellom islendingene og deres norske konge. Etter at Margareta selv ble dronning, ble islendingene konfrontert med en hersker som var mer en fiende enn en beskytter.<sup>281</sup>

[Margareta] would be unable to find a likeness between herself and Norwegian kings on the basis of name, family, nationality, historical relationship with Icelanders or possibility of imagining herself as the father of her subjects.<sup>282</sup>

Det faktum at nordmennene og islendingene ikke var villige til å akseptere den danske dronningen, viser seg i deres tvil om hvorvidt Óláfr virkelig var død. Ifølge Elizabeth Ashman Rowe har det, etter at kongen døde, spredt seg rykter om at Margareta forsøkte å forgifte sin egen sønn for å tilegne seg tronen, men at han klarte å rømme.<sup>283</sup> Argumentasjon for et norsk-islandsk håp om at den siste norske ætlingen fortsatt var i live, finnes i en notis på slutten av *Flateyjarbóks* innledning:

<sup>280</sup> (*Flateyjarbok*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 371. / Egen oversettelse.

<sup>281</sup> Ashman Rowe 2005: 27.

<sup>282</sup> Ashman Rowe 2005: 206.

<sup>283</sup> Ashman Rowe 2005: 335.

Ari sidar enn fyrr segir hvarf Olafr konungr Hakonar son. Sogdu Danir hann daudann enn Nordmenn villdu ecki trua þui.  
(Året etter det sistnevnte årstallet forsvant kong Óláfr Hákonarson. Daner sa at han døde, men nordmen ville ikke tro det.)<sup>284</sup>

Bildet av den svenske Sigríðr og den danske Margareta smelter sammen i motivet av en kvinnelig fiende, som på grunn av personlig og politisk streben besegler skjebnen for den norske kongen og samtidig hans norsk-islandske folk.

#### 2.4 *Páttr frá Sigurði konungi slefu*

Flateyjarbóks femte innledende tekst er en versjon av kapittel 42 i *Óláfs saga Tryggvasonar (Draap Sigurdar konungs slefu)*.<sup>285</sup> Finnur Jónsson hevder at fortellingen er oppdiktet, selv om den ikke er helt uhistorisk.<sup>286</sup> Hovedmotivet er fiendskapet mellom kong Sigurðr slefa og hans *hersir* Þorkell klyppr, etterfulgt av fiendskapet mellom dronningen og høvdingens kone. Etter at Þorkell klyppr ble sendt for å kreve inn skatt fra kong Ethelred av England, som istedenfor gav ham penger i gave og sitt vennskap, har kong Sigurðr tatt Þorkells kone Ólof som konkubine. Hun ble sendt hjem igjen da Þorkell kom tilbake, men kongens *hersir* fant ut hva som skjedde. Þorkell klyppr har tilgitt sin kone, men hevnet seg på kongen som han drepte:

Síþan bra hann auxi vndan skickiunni ok hio til konungs ok veitti honum bana. Enn er Þorkell sneri fra verkinu þa hleypr Ögmundr Kaara sonr at honum ok lagdi i gengum hann spioti þij er hann hellt aa.<sup>287</sup>

(Siden dro han øxen ut fra kåpen sin og slo kongen og drepte ham. Etter at Þorkell snudde seg fra sitt verk, skyndte Ögmundr Kárasen seg mot ham og skjøv et spyd som han hadde i hendene, gjennom ham [Þorkell].)<sup>288</sup>

Sigurðrs mor, dronning Gunnhildr, har sverget hevn mot Ólof, som overtalte en islending til å ta henne og datteren Guðrún til Island. Der har Guðrún Klyppsdóttir giftet seg med Einarr Eyjólfsson fra Þverá, som hun hadde mange barn med. Teksten avsluttes med referanse til Einarr og Guðrúns sønn Þorkell klyppr, altså hersens barnebarn, som også var en mektig mann og ble nevnt i mange sagaer.

*Páttr frá Sigurði konungi slefu* er en fortelling om etablering av en islandsk familie, med referanser til *hersir* Þorkell klyppr, en av Jón Hákonarsons berømte forfedre. Ifølge Elizabeth Ashman Rowe skulle fortellingen leses som en myte om opprinnelsen

---

<sup>284</sup> Egen oversettelse.

<sup>285</sup> (Flateyjarbok. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 69—70.

<sup>286</sup> Jónsson 1927: 146.

<sup>287</sup> (Flateyjarbok, Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 20.

<sup>288</sup> Egen oversettelse.

av Jón Hákonarsons familie.<sup>289</sup> Samtidig er *Páttr frá Sigurði konungi slefu* enda en fortelling om den svake og den urettferdige kongen som sender høvdingen sin til utlandet for å få hans kone. Denne episoden har sin parallell i den bibelske historien om kong David som var utro med Urias' kone Batseba og som også finnes i kapittelet *Om kongen* i *Konungs skuggsjá*.<sup>290</sup> Forskjellen er at David lar Urias bli drept før han klarer å hevne seg, mens Þorkell dreper kong Sigurðr. Til gjengjeld for utroskap med Urias' kone opplevde David den skam at hans sønn Absalon åpenbart drev utukt med frillene hans. I motsetning til Sigurðr slefa hadde David som *rex tyrannus* mulighet til å angre på syndene sine foran Gud og ble til slutt kåret til *rex iustus*.

Både *Ór Hamborgar historíu* og *Páttr frá Sigurði konungi slefu* fremhever motiver med den svake og den urettferdige konge (*rex tyrannus*), som står i kontrast til fremstillingen av den rettferdige konge (*rex iustus*) og Guds utvalgte i de to første innledende tekstene. Forskjellen er at i motsetning til *Páttr frá Sigurði konungi slefu* angrer *rex tyrannus* i *Ór Hamborgar historíu* sin forsømmelse av den kristne guden. Dermed representerer Sveinn samme type konge som er representert ved David i *Konungs skuggsjá*. Til tross for Davids synder elsket Gud ham fordi han var trofast og alltid ydmyk overfor ham. Sigurðr slefa kan derimot sammenlignes med den ondskapsfulle Saul som på grunn av sin dårlige oppførsel ikke fortjente Guds nåde.

## 2.5 Hversu Noregr byggðisk og Ættartölur

Den mytologiske fortellingen *Hversu Noregr byggðisk* om hvordan Norge ble bebygget, begynner med referanser til de berømte skandinaviske ættene:

Nv skal segia dēmi til huersu Noregr bygdiz i fystu edr huersu konunga ættir hofuz þar edr i odrum londum. edr hui þeir heita Skioldungar Budlungar Bragningar Odlingar Vaulsungar eda Niflungar sem konunga ættirnar eru af komnar.<sup>291</sup>

(Nå skal det fortelles om hvordan Norge fra først av ble bebygget eller hvordan kongeslekter oppstod der og i andre land, og hvorfor de kalles skjöldungar, budlungar, bragningar, ödlingar, völsungar og niflungar, hvorfra kongeslekterne stammer.)<sup>292</sup>

Etter den innledende setningen begynner den egentlige mytologiske fremstillingen med Fornjótr og hans ætt. Hans etterkommer kong Þórrir, kongen av Gotland, Finland og Kvenland, hadde tre barn: sønnene Nórr og Górr og datteren Góa. Etter at Góa forsvant, dro brødrene hennes for å finne henne. De kom til et ubebodd land som etter Nórr ble

<sup>289</sup> Ashman Rowe 2005: 316.

<sup>290</sup> (*Speculum Regale. Konungs-skuggsjá. Konge-speilet.*) Keyser, Munch og Unger 1848: 149.

<sup>291</sup> (*Flateyjarbok*, Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 21.

<sup>292</sup> Egen oversettelse.

kalt for Nóregr. Herfra gis det en utførlig fremstilling av Nórr og Górs etterkommere, som samtidig er en geografisk beskrivelse av Norge. Nórs sønn het Raumr gamli. Fra ham stammer også Óttars ætt, uten at Óttarr selv nevnes:

Sonr þeirra var Suanr hinn raudi fadir Sæfara faður Vlfs faður Aalfs faður þeirra Ingimundar og Eysteins.<sup>293</sup>

(Deres sønn var Svanr enn rauði som var far til Sæfari som var far til Ulfr som var far til Álfr enn gamli som var far til Ingimundar og Innsteinn.)<sup>294</sup>

Ifølge Sigurður Nordal er *Hversu Noregr byggðisk* innledningen til den genealogiske fortellingen *Ættartölur*, som i fem avsnitt følger ætten til Haraldr hárfagri tilbake gjennom Óðinn, Priam av Troja, Saturn og Noah til Adam.<sup>295</sup> Heretter følger to nesten identiske kapitler, siden de inneholder den norske kongerekken fra Haraldr hárfagri til Óláfr Hákonarson, med den forskjell at den første begynner med Haraldr og den andre med Óláfr (omvendt rekkefølge). Det aller siste i Flateyjarbóks innledning er den allerede nevnte notisen om Óláfr Hákonarsons død eller forsvinning.<sup>296</sup> I tillegg inneholder notisen en opplysning om at Margareta var regjerende dronning av Norge og Danmark etter unge Óláfr. Finnur Jónsson hevder at Magnús Þórhallson har sammensatt både *Hversu Noregr byggðisk* og *Ættartölur* fra forskjellige kilder uten mye kritisk sans og at det aller meste kun er avskrifter.<sup>297</sup> *Hversu Noregr byggðisk* og *Ættartölur*, som består av genealogisk informasjon om Nórr og Górs etterkommere, fem kapitler om Haraldr hárfagris opphav, to varianter av den norske kongerekken og en historisk notis, og som dekker den mytologisk-historiske spennvidde fra den første norske kongen til hans siste etterkommer, har innholdsmessig mange forbindelser med resten av Flateyjarbók. Den innledende setningen til *Hversu Noregr byggðisk* om de sagnaktige ættene tilbakekaller Hyndlas opptelling av Óttars genealogi (strofe 11):

Nv laatu forna nidia talda / ok vpp bornar ættir manna. / huat er skioldunga huat er  
skilfinga/huat er audlinga / huat er ylfiga / huat er haulldborit / huat er hersborit / mest manna  
val vnd midgardi.<sup>298</sup>

(No du farne / feggar nemne, / ætte-tavlor / opp du berre: / kva er skjoldungar, / kva er  
skilvingar, / kva er audlingar, / kva er ylvingar, / kva er holdbori, / kva er hersebori, manneval  
best / i heile Midgard?)

<sup>293</sup> (Flateyjarbok, Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 24.

<sup>294</sup> Egen oversettelse.

<sup>295</sup> (Flateyjarbók.). Nordal, Finnbogi Guðmundson og Vilhjálmur Bjarnar: XXV.

<sup>296</sup> Se også avsnittet *Ór hamborgar historiú*.

<sup>297</sup> Jónsson 1927: 149.

<sup>298</sup> (Flateyjarbok, Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 12.

*Hversu Noregr byggðisk* som den tredje tilleggsteksten til *Ólafs saga Tryggvasonar*, ser ifølge Elizabeth Ashman Rowe tilbake på *Ór hamburgar historíu* og frem til enda en versjon om hvordan Norge ble til – *Fundinn Noregr*, som er en del av *Orkneyinga saga*, inkludert i *Ólafs saga helga*.<sup>299</sup> *Hversu Noregr byggðisk* og *Ór hamburgar historíu* deler historien om kulturell etablering av Norge. Deres møtepunkt er to forskjellige fortellinger om hvordan fremmede mennesker fordelte Norge mellom seg.<sup>300</sup> Forskjellen er at i motsetning til Nórr og Górs etterkommere (deres stamfar var Þórrir, kongen av Gotland, Finland og Kvenland), fremstilles erobrerne i *Ór hamburgar historíu* som fiender. *Hversu Noregr byggðisk* og spesielt *Ættartölur* er viktige kilder for å avklare mesteparten av de kompliserte forholdene mellom navnene i *Hyndluljóð*. Genealogien for Haraldr hárfagri i *Ættartölur* ser frem mot *Ólafs saga Tryggvasonar* som begynner med beretningen om Haralds liv. Etter Ashman Rows syn kan ikke minst listen over de norske kongene regnes som en kort kontekstualisering av *Ólafs saga*.<sup>301</sup> Åpenbar er også forbindelsen mellom *Hversu Noregr byggðisk* og *Eiríks saga víðförla*, den første teksten etter den innledende delen av manuskriptet. *Hversu Noregr byggðisk* beretter om hvordan Nórs sønn Þrándr arvet det distriktet som het Þrándheimr etter ham, og *Eiríks saga víðförla* begynner akkurat på dette punktet:

Þrándr er nefndr konungr sa er fystr red firir þrándhæime.<sup>302</sup>  
(Þrándr het kongen som hersket som den første over Þrándheimr.)<sup>303</sup>

I likhet med alle de andre tekstene i innledningen til *Flateyjarbók*, omhandler også *Hversu Noregr byggðisk* europeisk kongeideologi i høymiddelalderen, som i Norge fikk sin realisering i det filosofisk-didaktiske skriftet *Konungs skuggsjá* i det 13. århundre. I Fornjóts etterkommer Þórrir kjenner en igjen bildet av den gode konge:

Þorri var konungr agætr [...] hann blotudu Konir til þess at sniofa gerdi ok væri skidfæri gott.<sup>304</sup>  
(Þórrir var en mektig konge [...] Kvenir ofret til ham for at det skulle snø og bli god skiføre.)<sup>305</sup>

Elizabeth Ashman Rowe understreker at i motsetning til den andre versjonen om Norges opprinnelse *Fundinn Noregr*, er Þórrir i *Hversu Noregr byggðisk* ikke lenger en aktiv hedning, og hans etterkommere lever i minnelighet og dreper hverandre ikke som

<sup>299</sup> (*Flateyjarbok*. Bind II.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 219—221.

<sup>300</sup> Ashman Rowe 2005: 320.

<sup>301</sup> Ashman Rowe 2005: 320.

<sup>302</sup> (*Flateyjarbok*, Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 29.

<sup>303</sup> Egen oversettelse.

<sup>304</sup> (*Flateyjarbok*, Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 21.

<sup>305</sup> Egen oversettelse.

thebaner. *Hversu Noregr byggðisk* legger stor vekt på Nórs rolle som den første (mytiske) norske kongen og forløper til Haraldr hárfagri. Bildet av Nórr i *Hversu Noregr byggðisk* er ifølge Ashman Rowe mye nærmere en konge enn en omflakkende viking:

[...] his meeting with Hrólfr resembles an idealized episode from the unification of Norway, in which a district king decides that discretion is the better part of valour and submits to Haraldr without the fight.<sup>306</sup>

Ved siden av den kristne ideologien om kongens store makt og hans opphøyde posisjon, fremstiller *Hversu Noregr byggðisk* et hierarkisk organisert norsk aristokratisk samfunn, som består av: *konungr*, *jarl* og *hersir*. *Jarlar* er skapt når Nórs sønnesønn Guðbrandr nekter å bli kalt for konge ("[hann] er ei villdi laata kalla sik konung") og kaller seg for jarl istedenfor ("ok let gefa ser jarls nafn"). Guðbrands sønnesønn – som også heter Guðbrandr – bestemmer seg for at han istedenfor *konungr* eller *jarl* skal kalles *hersir* ("[hann] er ei villdi vera konungr ne jarl ok let gefa ser hersirs nafn"). *Hversu Noregr byggðisk* handler således ikke bare om hvordan distrikter i Norge fikk sine navn, men også om hvordan rangordningen innenfor norsk adelskap ble til. Med bildet av forøkningen av kong Nórs etterkommere fremstiller *Hversu Noregr byggðisk* kongen, den høyeste autoriteten i det norske aristokratiske samfunnet, som en ekte far til sitt folk. Etter Elizabeth Ashman Rowes syn er Norge med sagnet om Fornjótr og hans sønner avbildet som et mytisk kongedømme.<sup>307</sup> Inndelingen av det norske aristokratiske samfunnet i *Hversu Noregr byggðisk* minner om samfunnets klassifisering i *Rígsþula*, hvor Þræll, Karl og Jarl tilsvarer tre sosiale klasser: trell (*þræll*), bonde (*karl*) og jarl (*jarl*). Klassifisering av samfunnet er også hovedtema i *Konungs skuggsjá*, hvor forfatteren i prologen opererer med fire sosiale kategorier: bønder, kjøpmenn, hirdmenn og konge. Ifølge Sverre Bagge er også den moralske doktrine i *Konungs skuggsjá* hierarkisk oppstilt. Forfatteren begynner med et enkel moralsk råd til kjøpmannen. Herfra fortsetter han med en dypere innsikt i dyder, siktet til hirdmannen. I kapittelet *Om kongen* når forfatteren den høyeste og guddommelige dyden – selve visdommen, som innbefatter alle de andre dydene, typiske for en konge. Den moralske doktrinen forestiller et religiøst grunnlag for den etiske doktrinen i *Konungs skuggsjá*, med ideen om det sakrale kongedømmet:

---

<sup>306</sup> Ashman Rowe 2005: 322.

<sup>307</sup> Ashman Rowe 2005: 324.

The ideal king of The King's Mirror is the European rex iustus, who has received his power from God and resembles Him, who humbles himself before God in spite of his exalted position, who leads his people according to God's law and who pronounces just judgements.<sup>308</sup>

*Hversu Noregr byggðisk* betydde i perioden da det norske kongeriket nærmet seg sin slutt, en bekreftelse på norsk historisk og politisk identitet. Myten om nordmenn som ekte sønner av sin konge fortsettes med Jón Þórðarsons åndelige genealogi til *Ólafs saga Tryggvasonar – Ættartölur konunga ok keisara*. Ashman Rowe argumenterer for at ifølge denne genealogien kan alle islendingene uten hensyn til rang transformeres til den norske kongens sønner ved å komme til ham for omvendelse og bli der for å tjene ham.<sup>309</sup> Den doble scenen av kristen religion og det åndelige forholdet mellom norskekongen og islendingene i hans følge er i fokus også i *þættir* til *Ólafs saga Tryggvasonar*, som for eksempel i *Þorsteins þáttur uxafóts* og *Sörla þáttur*. De korte fortellingene, som dreier seg om forbindelsen mellom kongen og hans vasaller samt forholdet mellom kongedømmet og dets skattskyldige land, har sitt faderlige opphav i *Hversu Noregr byggðisk* som en legende om dynastiets opprinnelse.

*Hversu Noregr byggðisk* er i lys av høymiddelalderens kongeideologi interessant fra to synspunkter:

1. Teksten fremhever motivet med den rettferdige konge gjennom bildet av Þórrir og samtidig motivet med kulturell opprettelse av Norge med Nórr som den første (mytiske) norske kongen.
2. Teksten forteller om grunnleggelsen av det norske sekulære samfunnet.

Ifølge flere forskere, iblant dem også Sigurður Nordal, forestiller den eskatologiske myten en innledning til genealogiene i *Ættartölur*. Ifølge Howard Bloch var genealogier i middelalderen ofte skrevet i forbindelse med myter om heroisk etablering av samfunnet.<sup>310</sup> Genealogiene i *Ættartölur* som følger ætten til Haraldr hárfagri, innbefatter to norske arvelinjer, en svensk og en dansk, en kristen og en trojansk arvelinje. Elizabeth Ashman Rowe hevder at det ikke er noen tvil om at Haraldr var den som forente Norge: "[...] he unites all of Scandinavia and a culturally significant part of Europe."<sup>311</sup>

Haraldr hárfagri er både endepunkt for de genealogiene hvor han sporer sin ætt fra Høðr, Álfir hinn gamli, Óðinn, Adam og så videre, men samtidig forestiller han et

---

<sup>308</sup> Bagge 1987: 98.

<sup>309</sup> Ashman Rowe 2005: 324.

<sup>310</sup> Bloch 1983: 80.

<sup>311</sup> Ashman Rowe 2005: 331.



startpunkt i listen av herskere, som listefører hans etterkommere ned til Óláfr Hákonarson i 1387. Med genealogisk fokus på Haraldr hárfagri er leserens oppmerksomhet en gang til rettet mot ideen om kongens store makt og hans opphøyde posisjon. Samtidig er Haraldr som den som forente Norge, nøkkelperson for norsk historisk og politisk identitet: Med ham er norskekonger og aristokrati plassert i den historiske rammen som går tilbake til 1. Mosebok og fremover til perioden da Flateyjarbók ble skrevet. Som allerede påpekt, avsluttes genealogiene med notisen om Óláfr Hákonarsons død eller forsvinning, som er fulgt med en opplysning om at Margareta regjerte over Norge og Danmark etter unge Óláfr. Hvis en konkluderer med at Flateyjarbók – et manuskript som i sin helhet er viet tidligere norske herskere – skulle bli ansett som et monument over norsk og følgelig også islandsk identitet, er det ikke overraskende at den danske Margareta ikke fikk like stor oppmerksomhet blant de norske kongene. For islendinger var det ifølge Ashman Rowe vanskelig å akseptere at den siste ætlingen av det norske kongelige dynastiet er død:

[...] Margareta's consolidation of power must have been a sad blow to the Icelanders, who had no love for the Danes and who now saw the center of government move even further from them than before.<sup>312</sup>

Ashman Rowe fortsetter med at selv om *Ættartölur* ble skrevet i tiden da Margareta regjerte, er informasjonen om henne som den aktuelle herskerinnen redusert til en eneste setning.<sup>313</sup> Ved å gjenvinne viten om Norges historiske opprinnelse og gjengi genealogien til de ekte norske herskerne, forsøker *Hversu Noregr byggðisk* og *Ættartölur* i sin romantiske naivitet å unngå spørsmålet om dynastisk sammenbrudd og kvinnelig herredømme. Fremstillingen av det perfekte bildet av det norske imperiet, som til en viss grad var overskygget av fortellingen om kollaps av det norske riket i *Ór Hamborgar historíu*, var ett av Flateyjarbóks hovedformål. Den positivistiske avbildningen av den norske historie og ignoransen av det faktum at den siste norske dynastiske ætlingen var død, var nemlig nødvendig hvis Jón Hákonarsons personlige projekt – å belyse forholdet mellom sin bestefar *hirðmaðr* Gizzur galli og kong Hákon háleggr – skulle være gyldig. I denne konteksten fremstiller både opphavsmysten *Hversu Noregr byggðisk* og genealogiene *Ættartölur* et slags program for Flateyjarbók, med sitt utgangspunkt i islandsk romantisk forherligelse av den norske tronen og samtidig Jón Hákonarsons forsøk på å påvise sitt berømte opphav.

---

<sup>312</sup> Ashman Rowe 2000: 452.

<sup>313</sup> Ashman Rowe 2000: 453.

## Konklusjon

De hittil omtalte tekstene i Flateyjarbóks innledning kan etter deres ideologiske formål i lys av norsk høymiddelalders kongeideologi klassifiseres i tre grupper.

I **gruppe 1** møttes drápa *Geisli* og *Óláfs ríma Haraldssonar*. Deres hovedsubjekt er i begge tilfeller Óláfr Haraldsson. *Geisli* fokuserer primært på Óláfr som helgen fremfor Óláfr som konge, og understreker et tett forhold mellom kongen og Kristus. Óláfr besitter nemlig den guddomelige kraften på samme måte som Kristus og representerer dermed modellen for kongen som Guds utvalgte (*kristr dróttins*). *Óláfs ríma Haraldssonar* er først og fremst opptatt av Óláfr som kriger og martyr, siden den største delen av diktet handler om hendelser ved Stiklastaðir. Dette slaget er ifølge min argumentasjon indirekte forbundet med kongens fremste plikt som Guds representant på jorden – å øve rettferdighet til alle ved å følge Guds lov i *Det gamle testamentet*. Óláfs krav om å være den øverste lovgivende autoritet betegner ham som den rettferdige konge (*rex iustus*). Bildet av Óláfr i *Geisli* og *Óláfs ríma Haraldssonar*, som kulminerer i ideen om det sakrale kongedømmet som preget den norske monarkiske ideologien i høymiddelalderen, er tilsvarende beskrivelsen av *kristr dróttins* og *rex iustus* i *Konungs skuggsjá*, som fremhever kongens opphøyde og sentrale posisjon i samfunnet.

**Gruppe 2** innbefatter to korte fortellinger – *þættir* til *Óláfs saga Tryggvasonar*: *Ór Hamborgar historíu* og *Páttir frá Sigurði konungi slefu*. I motsetning til gruppe 1 fremhever de to tekstene motivet med den svake og urettferdige kongen. Med bildet av Sveinn og Sigurðr slefa og deres synder fremstiller gruppe 2 en kontrast til kongen som *kristr dróttins* og *rex iustus*. Denne kontrasten er slående også i *Konungs skuggsjá*, hvor *rex iniquus/tyrannus* representeres med Saul, Lucifer og andre som motsatte seg Guds vilje og var ulydige mot Guds lov.

**Gruppe 3** forener den mytiske fortellingen om hvordan Norge ble bebodd – *Hversu Noregr byggðisk* og genealogiene i *Ættartölur*. Særlig *Hversu Noregr byggðisk* understreker ideen om kongen som Guds utvalgte og den rettferdige kongen med bildet av Þórrir. Allikevel er motivet med *kristr dróttins* og *rex iustus* ikke avgjørende for gruppe 3. Hovedfokus er nemlig rettet mot motivet med kongen som en ekte far til sitt folk. Fortellingen om Nórr som den første, mytiske norske konge får sin historiske bekreftelse i Haraldr hárfagri som den første, historiske norske konge. Genealogiene i *Ættartölur* plasserer den norske dynastiske ætten i den historiske rammen som begynner med Adam og avsluttes med Ólafr Hákonarson i 1387. Haraldr hárfagri

forestiller i denne konteksten en nøkkelperson som definerer nordmenn og følgelig også islendinger som en uavhengig nasjon med sin egen historie. Med bildet av Nórr og Haraldr hárfagri som henholdsvis den mytiske og den historiske norske konge gir *Hversu Noregr byggðisk* og *Ættartölur* en bekreftelse på norsk historisk og politisk identitet og autonomi i tiden da det norske imperiet allerede opplevde sitt kollaps. Det romantiske forholdet til den aktuelle politiske situasjonen gjenspeiler islandsk motvilje for dansk overherredømme og angst for å miste det åndelige forholdet med den norske konge og dermed sin historiske identitet. Samtidig var fremstillingen av det norske riket som en evig institusjon nødvendig for at Jón Hákonarson kunne utføre sitt personlige prosjekt, hvor han søker sitt berømte opphav i kjente norsk-islandske sagapersoner med Þorkell klyppr i spissen, for å gi forbindelsen mellom sin bestefar *hirðmaðr* Gizzur galli og den norske kongen ekstra verdi. Den romantiske troen på at det norske kongeriket fortsatt nyter sin selvstendighet, er uttrykt med notisen på slutten av *Ættartölur*, som regner med at den unge norske kongen fortsatt er i live.

Flateyjarbóks ideologiske formål, som gjennom *Geisli*, *Óláfs ríma Haraldssonar*, *Ór Hamborgar historíu* og *Páttir frá Sigurði konungi slefu* i parallellitet med *Konungs skuggsjá* gjenspeiler norsk kongeideologi i høymiddelalderen, er i *Hversu Noregr byggðisk* og *Ættartölur* konsentrert om å skaffe bevis som bekrefter Norges identitet både på mytisk og historisk-politisk nivå.

### **3. *Hyndluljóð* som et høydepunkt i Flateyjarbóks ideologiske budskap**

I det siste kapittelet skal jeg argumentere for at *Hyndluljóð* slik det overleveres i Flateyjarbók, fremstiller et sammendrag av Flateyjarbóks ideologiske program. De ideologiske tendensene, som i de hittil omtalte innledende tekstene presenteres partielt, får i *Hyndluljóð* en fullstendig fremstilling.

#### **3.1. *Hyndluljóð* og norsk kongeideologi i høymiddelalderen**

I den første delen av avhandlingen har jeg argumentert for at det overleverte *Hyndluljóð* er et dikt med overordnet tematikk, som til tross for sine opphavelige uavhengige deler (det opprinnelige *Hyndluljóð* og *Völuspá in skamma*) fungerer som en meningsfull helhet. Jeg har også vist at *Hyndluljóð* er et nyskapt dikt fra lærde kristne miljøer i perioden betegnet som den norrøne renessansen på Island. Derfor skal diktets mytologiske innhold ikke tolkes som overleveringer fra førkristen tid. Min argumentasjon er at diktet i sin mytologiske drakt fremfører samtidsideer, både på

personlig og historisk-politisk nivå (Jón Hákonarsons hensikt, og det islandske forholdet til det norske hoffet). *Hyndluljóð*s fokus er primært rettet mot norsk kongeideologi i høymiddelalderen, og gjenspeiler en personlig tendens til å markere sin posisjon i det islandske samfunnet ved å tilskrive sitt familienavn en ypperlig bakgrunn (referanser til Svarthöfði Dufgusson og Þorkell klyppr) og på denne måten forsterke sin forbindelse med den norske kongen. Forholdet mellom Jón Hákonarsons bestefar *hirðmaðr* Gizzur galli og kong Hákon háleggr kunne anses som en metafor for det åndelige forholdet mellom islendingene og deres norske konge. Som allerede argumentert, preger ideen om den spirituelle forbindelsen først og fremst to tekster – *Óláfs saga Tyggvasonar* og *Óláfs saga helga*, selv om agendaen om den islandske hengivenheten til det norske hoffet røper sin latente tilværelse også ellers i Flateyjarbóks hovedkorpus – i alle de norske kongesagaene med deres *þættir*. Denne ideen er i *Hyndluljóð* formidlet gjennom budskapet om det såkate karismatiske kongedømmet<sup>314</sup>.

På samme måte som de seks andre tekstene i Flateyjarbóks innledning kan også *Hyndluljóð* leses parallelt til den filosofisk-didaktiske avhandlingen *Konungs skuggsjá* fra det 13. århundre. Min hypotese er at *Hyndluljóð* som et filosofisk-didaktisk dikt formidler kunnskap med både moralsk og praktisk kompetanse for en fremtidig hersker. Den fremtidige herskeren får i diktet sin manifestasjon gjennom Óttarr, som er en ideologisk, litterær figur. På sin ferd til Valhöll får Óttarr vite om sin ætt: Han er en etterkommer av de fremste navnene som befolker litteraturen fra den norske middelalderen, med basis i en rekke jordiske konge- og helteslekter og ikke minst gudene. Fyrsteættens guddommelige avstamning er et klassisk tema innenfor norrøn diktning. Spørsmålet er om Óttars genealogiske opphav skal tolkes bokstavelig, altså som det guddommelige, det overnaturlige, eller fra det historiske og evhemeristiske synspunkt. Gro Steinsland hevder at *Hyndluljóð* (side om side med *Ynglingatal* og *Hálaygjatal*) fremstiller ættens mytiske basis som en allianse mellom guddom og jotunkvinne.<sup>315</sup> Siden mitt utgangspunkt er å ikke fjerne *Hyndluljóð* fra dets naturlige miljø og derfor analysere diktet i forhold til dets ko-tekst, altså tekstgrunnlaget (primært innledningen til Flateyjarbók), skal jeg argumentere for at Óttars genealogiske utspring i gudeverdenen ikke skal tolkes i samsvar med ideen om det sakrale kongedømmet i Norden i førkristen tid. Jeg har allerede nevnt at den innledende setningen til *Hversu Noregr byggðisk* om de sagnaktige ættene henviser til Hyndlas opptelling av Óttars

<sup>314</sup> Termen "carismatic kingship" er brukt av Elizabeth Asman Rowe: Ashman Rowe 2005: 391.

<sup>315</sup> Steinsland 1991: 310.

forfedre og at både *Hversu Noregr byggðisk* og *Ættartölur* avklarer mesteparten av de kompliserte forholdene mellom navnene i *Hyndluljóð*. *Hyndluljóð*, *Hversu Noregr byggðisk* og *Ættartölur* utfyller hverandre innholdsmessig. Hvis disse tre tekstene skulle fungere i denne sammenhengen, må også sekvensen om gudenes avstamning i *Hyndluljóð* leses i samsvar med de andre to tekstene: Ifølge *Ættartala Haralds frá Óðni* er Óðinn Ásakonungr barnebarn til kong Burri som hersket over Tyrkland, mens Þórr ifølge *Ættartala Haralds frá Adam* stammer fra Priam av Troja. Det betyr at avsnittet om Æsir i *Hyndluljóð* ikke fokuserer på deres funksjon innenfor norrøn mytologi, men at det fremstiller en kristen allegori for å uttrykke samtidspolitisk-religiøse ideer. Snorri Sturluson gjør et poeng av slik tolkning av mytologisk stoff i prologen til *Edda*, hvor han forklarer sitt syn på hedendommen med at ingen kristen må tro på hedenske guder fordi de er alle mennesker fra fortiden.<sup>316</sup> Óðinn som stamfar for det norrøne panteonet er altså også ifølge *Ættartala Haralds frá Óðni* en verdslig konge og forblir som sådan også som stamfar for det norske fyrstehuset i *Hyndluljóð*. Evhemeriseringen av Óðinn i *Ættartölur* har ifølge Elizabeth Ashman Rowe et helt spesielt formål:

[...] [it] more or less supports the depaganization of the Norwegian dynasty, although of course the regnal list, with its references to St. Olaf, eventually makes it difficult to escape the historical fact that the country was originally pagan.<sup>317</sup>

Selv om *Hversu Noregr byggðist* sporer kong Nórs genealogiske bakgrunn i jotunverden med Fornjótr, finnes det ikke noen direkte referanser til hedensk praksis hverken i denne teksten eller i *Ættartölur*. Mens både *Hversu Noregr byggðist* og *Ættartölur* prøver å unngå spørsmålet om hedenskap, er Óttarr i *Hyndluljóð* avbildet som en fortsatt aktiv hedning (strofe 10):

Haurg hann mer gerdi / hlaðinn steinum / nu er griot þat / at gleri vordit. / Raud hann i nyiu /  
nauta blodi / æ trudi Ottar / aa asyniur.<sup>318</sup>  
(Han horg meg laga / med lad av steinar, / no det grjotet / til glas er vorti / féblodet friskt / farga  
steinen; / jamt trudde Ottar / på åsynjor.)

Beskrivelsen av Óttarr som dyrker av en hedensk gudinne skal ikke betraktes som et argument for at diktet representerer hedenske ideer. *Hyndluljóð* som et filosofisk-didaktisk dikt utleder sine eksempler fra hedensk oldtid, akkurat på samme måte som *Bibelen* og ikke minst *Konungs skuggsjá* fra det 13. århundre som finner sin inspirasjon

<sup>316</sup> (*Edda. Prologue and Gylfaginning.*) Faulkes 1988a: 6. Se også sitat fra *Skáldskaparmál*, s. 46.

<sup>317</sup> Ashman Rowe 2000: 451.

<sup>318</sup> (*Flatayjarbok*, Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 12.

nesten utelukkende i *Det gamle testamentet*. Ifølge Sverre Bagge er referanser til hedensk oldtid typiske for slike verk fra sen middelalder og delvis også karolingisk tid. Som eksempel anfører Bagge blant annet John of Salisbury, som i sine etisk-politiske filosofiske studier refererer til alle de store navnene fra Julius Cesar til Septimius Severus.<sup>319</sup> For å fremføre sine politisk-religiøse (kristne) tendenser, henviser *Hyndluljóð* i likhet med andre liknende norrøne tekster istedenfor til klassisk antikk til sin unike norrøne oldtid. I denne sammenhengen er Óttarr sammenlignbar med kong David, som i *Konungs skuggsjá* fremstilles som en modell for den rettferdige konge, som er Guds representant på jorden (*kristr dróttins*).

### 3.1.1. Óttarr som *kristr dróttins*

Óttars predisposisjon som en fremtidig hersker er forankret i to forutsetninger:

1. **Óttars avstamning.** Ifølge *Hversu Noregr byggðisk* stammer Óttarr som etterkommeren av den genealogiske rekkefølgen Innsteinn — Álfr enn gamli — Ulfr — Sæfari — Svanr enn rauði fra den legendariske kongen Raumr inn gamli, som tok over Nóregr etter sin far kong Nórr, den første (mytiske) norske konge. I tillegg er Óttarr i slekt med alle de andre fremste norske konge- og helteslektene. Siden hovedfokus i *Hyndluljóð* først og fremst rettes mot hans navnkundige ætt, skal jeg konkludere med at Óttarr er Guds utvalgte gjennom sin farsarv (strofe 12) – han har altså arvet sin kongelige tittel. Forfatteren i *Konungs skuggsjá* er ifølge Sverre Bagge ikke alltid like tydelig i forbindelse med Guds valg av konge – sin jordiske representant. I prinsippet velger Gud sine representanter på to måter: gjennom arv (også Óttarr) eller gjennom menneskelig valg. De to metodene kan også kombineres på forskjellige måter. I Davids tilfelle avsløres Guds vilje av seg selv.<sup>320</sup>

In David's case, he seems to refer to his unction by Samuel: David knew himself to be elected by God and "vigðr cristr drottins" (consecrated as the Lord's anointed).<sup>321</sup>

Bagge konkluderer med at forfatteren av *Konungs skuggsjá* foretrakk arvelig rekkefølge som offisiell doktrine for kongelige valg, siden han tydelig avviser alle

---

<sup>319</sup> Bagge 1987: 98.

<sup>320</sup> Bagge 1987: 39–40.

<sup>321</sup> Bagge 1987: 40.

geistlige forsøk på å påvirke valget.<sup>322</sup> I samsvar med denne konklusjonen skulle også Óttarr betraktes som konge gjennom sin arvelige rekkefølge.

**2. Óttars belæring.** Óttars tilnavn *heimski*, som vanligvis tolkes som enfoldig, uforstandig,<sup>323</sup> er ikke nødvendigvis nedsettende. Min hypotese er at Óttarr heimski utgjør en parallell til Konr ungr i *Rígsþula*. Mitt forslag er å lese *heimskr* i analogi med *ungr* som 'den som er uvitende i sin tidlige alder', altså 'den som trenger opplæring'.<sup>324</sup> *Hyndluljóð* bør dermed anses som et poetisk fyrstespeil. I samsvar med hovedemnets ordentlige navn Konr ungr i *Rígsþula*, som ordet *konungr* (m. 'konge') utledes fra,<sup>325</sup> fremstiller også Óttarr heimski en modell for den fremtidige kongen.

### 3.1.2 Óttarr som *rex iustus*

Den unge og uerfarne Guds utvalgte Óttarr trenger belæring i hvordan han skal leve og styre sitt land som den rettferdige konge (*rex iustus*). I likhet med *Konungs skuggsjá* er også *Hyndluljóð* på en implisitt måte primært opptatt med kongens rolle som dommer. Kongen som Guds representant på jorden er forpliktet til å adlyde Guds lover. Gud er gjennom en rekke eksempler på sine dommer i *Det gamle testamentet* et forbilde for kongen som skulle bruke sin tid på å betrakte Guds dåder og spesielt hans visdom. Kongens moralske opplæring får i *Konungs skuggsjá* sitt høydepunkt i *Visdommens tale*, som på grunnlag av eksempler fra *Det gamle testamente* avdekker de grunnleggende prinsipper i Guds styre av universet.<sup>326</sup> Visdommen trer frem som en allegorisk figur med følgende ord:

Ek em getin af hjarta guðs, ok gékk ek fram af munni hins hæsta, ok skipaða ek öllum hlutum;  
en guðs andi fluttisk yfir tómt undirdjúp, ok skildum vér ljós frá myrkrum ok skipuðum stundir  
ok tíma, daga ok nætr [ár ok vetr ok eilífleg sumur, ok tímbruðum vér himna konungi stirnt  
hásæti, ok ekki gerði guð án mína hagspakliga atvist.<sup>327</sup>

(Jeg er født av Guds hjerte, og jeg gikk frem av den høyestes munn, og jeg ordnet alle ting. Men Guds ånd svevet over det tomme dyp, og vi skilte lys fra mørket, og satte timer og tider, dager og netter, år og vinter og evig sommer, og vi tømret himmelkongen et stjernehøysete, og intet gjorde Gud uten mitt høyviselige nærvær.)<sup>328</sup>

<sup>322</sup> Bagge 1987: 42.

<sup>323</sup> Se *Óttars genealogi* (strofe 12—27).

<sup>324</sup> En liknende tolkning finnes i: Steinsland 1991: 254.

<sup>325</sup> Denne utledningen er ikke etymologisk korrekt og er basert på et ordspill. Se for eksempel: Bagge 2000: 9.

<sup>326</sup> Bagge 2000a: XXI.

<sup>327</sup> (*Speculum Regale. Konungs-skuggsjá. Konge-speilet.*) Keyser, Munch og Unger 1848: 137.

<sup>328</sup> Oversettelsene av sitater fra *Konungs skuggsjá* er hentet fra: Brøgger 2000.

Sverre Bagge diskuteter *Visdommens tale* i lys av talens tre deler. I den første delen beskriver Visdommen sin deltakelse ved verdens skapelse og hvordan hun vandret over jorden og universet for å overveie og måle skapelsens verk. I den andre delen identifiserer Visdommen seg med Kristus: hun var dømt til døden av sine fiender, men hun vant og sto opp fra de døde. I den tredje delen beskriver Visdommen sin betydning for mennesker og samfunnet: Hun støtter landbruk, beskytter kommunikasjonen mellom mennesker i byer og torg og promoverer gode og pene gjenstander. Hun er skolebestyrerinne, den høyeste skarpsindigheten i legale forsamlinger, den viseste av *lögmenn* og den øverste dommeren i alle tinghusene. Med denne beskrivelsen av Visdommens kompetanse, hentyder forfatteren ifølge Bagge direkte til kongens plikter og hans bestemte behov for visdom.<sup>329</sup> Visdom er kongens høyeste dyd, fordi den hjelper ham å opprettholde den rette balansen i samfunnet, den klassifiseringen av samfunnet som ble etablert av Gud:

This responsibility for the right balance in society immediately leads to what is in practice the king's main duty, namely to judge.<sup>330</sup>

Motivet med kongens sentrale posisjon i samfunnet som Guds representant på jorden, og samtidig folkets og aristokratiens plikt til å være lojale og lydige mot kongens lov, er den røde tråden i det didaktiske verket om samfunnets klassifisering *Konungs skuggsjá*. Bare ved å opprettholde kongens lov kan et hierarkisk organisert samfunn fungere som en helhet. Et slikt samfunn består av flere forskjellige sosiale lag som er gjensidig avhengige av hverandre. For å utfylle hverandre, må de bindes sammen med en målbevisst hersker, som sørger for at alle klassene bidrar til det felles gode. Hvis en av klassene plutselig får uavhengig makt, er konsekvensene for samfunnet katastrofale. En systematisert samfunnsmodell er i *Konungs skuggsjá* eksemplifisert med naturen, der de enkelte delene er avhengige av hverandre. Sverre Bagge betegner denne parallellen mellom samfunn og natur som en organologisk fortolkning av samfunnet ("the organological understanding of society").<sup>331</sup> I den første delen av avhandlingen – *Om kjøpmannen* – er denne parallellen belyst med allegorien av solen og vindene:

Sól hefir fengit fjölskyt embætti, þvíat hon skal lýsa allan heim ok verma, ok gleðjask ýmsir staðir heimsins við hennar nærvámu, en svá berr rás hennar til, at hon firrisk þá staði stundum,

---

<sup>329</sup> Bagge 1987: 91.

<sup>330</sup> Bagge 1987: 93.

<sup>331</sup> Bagge 2000: 19.



er hon nálgask stundum. En þá er hon tekr at vitja austrs ættar med vörmum ok björtum geislom, þá tekr þar fyrst dagr upp at [léttu ausrtanvindi silfrligar brýnn ok blítt andlit,<sup>332</sup> (Solen har fått et viktig embete, for den skal lyse opp og varme hele verden. Og de forskjellige steder på jorden gleder seg ved dens komme, men dens rute er planlagt slik at den noen ganger tar vekk fra de stedene den kommer bort til en annen gang. Når den besøker øst med varme og skinnende stråler, da begynner dagen og løfter for østavinden sølvfargede bryn og blidt ansikt.)

Når solen skinner som sterkest på sin ferd over himmelhvelvingen, da skaper den fred og harmoni blant vindene og deretter i naturen generelt: Havene er stille og seileklare, fisken gyter, fugler får avkom, luften og jorden varmes opp og alt blir grønt. Men når solen mister sin kraft om høsten og forsvinner til vinteren, da er freden blant vindene sprukket og krigen bryter ut på ny: Storm gjør det umulig å ferdes på havet og naturen lider under frost og dårlig vær. Allegorien av solen og vindene avbilder naturen som et system, hvor de enkelte delene er avhengige av hverandre. Den viser hierarkiet i universet, med solen på selve toppen, som bestemmer om det skal være vennskap eller fiendskap mellom vindene. Selv om Gud har skapt naturen, er han ikke ansvarlig for hendelser i systemet. Ifølge Sverre Bagge styrer systemet seg selv ut fra lover som Gud har fastlagt.<sup>333</sup> Ut fra dette bildet er solen metafor for den karismatiske herskeren som den grunnleggende faktor i samfunnet. Når kongemakten svekkes og de lovene Gud har fastlagt ikke lenger adlydes, senkes samfunnet ned i kaos. *Konungs skuggsjá* viser til hvordan systemet faller sammen i kaos og ødeleggelse hvis ett av samfunnsleddene får uavhengig makt, med allegorien av uår i den andre delen av verket – *Om hirdmannen*. Etter Sverre Bagges syn reflekterer avsnittet om uår forfatterens innstilling til bønder, som ellers ikke nevnes ofte i avhandlingen: bønder skulle adlyde sine overordnede og la seg styre av dem.<sup>334</sup>

Både allegorien om solen og vindene i den første delen av *Konungs skuggsjá*, *Om kjøpmannen*, og allegorien om uår i den andre, *Om hirdmannen*, sprer ifølge Bagge forestillingen av den orden som skal danne grunnlaget for ethvert menneskelig samfunn og som omhandles i den tredje delen av verket – *Om kongen*. Bildet av kongen danner det positive motstykket til den negative skildringen i uvær og uårslignelsen.<sup>335</sup>

Som *Konungs skuggsjá* er også *Hyndluljóð* hovedsakelig opptatt av å belære den fremtidige kongen (Óttarr) om hans oppgaver i rettferdighetens tjeneste, som trer frem i diktet på en implisitt måte. Nøkkelen til en slik tenkning er Óttars genealogi, bildet av Ragnarök og de tre omdiskuterte strofene som introduserer tre mystiske figurer (34, 42

<sup>332</sup> (*Speculum Regale. Konungs-skuggsjá. Konge-speilet.*) Keyser, Munch og Unger 1848: 10.

<sup>333</sup> Bagge 2000a: XL.

<sup>334</sup> Bagge 2000: 17.

<sup>335</sup> Bagge 2000a: XLIV.

og 43)<sup>336</sup>. Jeg vil bygge min argumentasjon på en hypotese om at den overnaturlige kunnskapen om Óttars slekt, verdens undergang og om de tre avgjørende personene som Óttarr mottar fra Hyndla på sin ferd til dødsriket, forestiller de tre viktigste høydepunkter av moral- og samfunnslære som Óttarr skulle beherske for å være klar til å utføre sin oppgave som Guds utvalgte.

I *Hyndluljóð* forestiller Óttarr et kontrapunkt til sin rival Angantýr (den andre delen av strofe 8):

þeir hafa vedit / vala maalmi / Ottar iungi / ok Angantýr.<sup>337</sup>  
(Våga dei hev / om Vallands gull, / Ottar unge / og Anganty.)

For å fortjene sin posisjon som den nye kongen (’faudurleifd hafui eftir frændr sina’, ’skal han farsarven få av frendar sine’, strofe 9), må Óttarr gjennom en opplæring som utføres med hjelp av en jotunkvinne. Völven som en norrøn variant på den jødisk-kristne sibyllen forestiller et mellompunkt mellom Guds ord og kongen.<sup>338</sup>

Konklusjonen at det er Óttarr som gjennom Hyndla får Guds beskjed, og ikke Angantýr, bekrefter at Gud har valgt ut Óttarr som sin jordiske representant. På dette punktet ligner forholdet mellom Óttarr og Angantýr på det mellom David og Saul i *Konungs skuggsjá*, som også var rivaler om tronsetet. De var syndere begge to, men mens Gud så bare ondskap i Sauls bryst (*rex tyrannus*), så så han også anger og mildhet i Davids (*rex iustus*). Derfor valgte Gud David til å bli konge. I parallellen med David og Saul skal jeg argumentere for at også Óttarr og Angantýr er to tronarvinger som konkurrerer om å bli kåret til konge etter Guds vilje. De står mot hverandre i konkurransen om ’vala maalmr’, keltisk metall eller fremmed gull<sup>339</sup>, som etter mitt syn er et symbol for kongeregalier og en geistlig kroning. Adjektivet *vala* som i *Lexicon Poeticum* oversettes som ’vælsk, fremmed’, kan vise til at edelmetaller, i form av smykker og kostbare gjenstander, allerede i vikingtiden og også i perioder før, ble importert til Norge. Av dette vil jeg dedusere at også kongeregalier i middelalderen ble laget av importerte metaller og eventuelt andre kostbare materialer. Den første kjente skandinaviske kroningsseremonien ble utført i 1163 eller 1164, med Magnus Erlingsson som konge. En av de fremste formål med en geistlig kroning var å forsterke kongens posisjon med henblikk på kongens potensielle rivaler.<sup>340</sup> Enekongedømmet er også et

<sup>336</sup> Se *Tredje del: Den mytologiske fortellingen (strofe 28—43)*.

<sup>337</sup> (*Flateyjarbok*. Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 12.

<sup>338</sup> Se kapittelet *Bruk av sibylle genren i tradisjonell eddadiktning*.

<sup>339</sup> Se *Første del: Fortellingen om et møte mellom Freyja og Hyndla (strofe 1—11 og 44—49)*.

<sup>340</sup> Se for eksempel: Sawyer og Sawyer 1993: 90.

av hovedpoengene i *Konungs skuggsjá*. Ifølge Sverre Bagge skildrer forfatteren av det didaktisk-filosofiske verket kaos, strid og ulykker ikke bare som et resultat av samfunnets sammenbrudd, men også som en følge av riksdelingen. Mens enekongedømmet gir fred, gir flere konger på en gang uavvergelig uro og borgerkrig.<sup>341</sup> Min konklusjon er at strofe 9 fremstiller konkurranse mellom to tronarvinger – Óttarr og Angantýr – om å bli kåret av Gud til rikets styrer. Det viser seg at Gud velger Óttarr til den nye kongen, siden Óttarr gjennom Hyndla får opplæring i seder og skikker som en konge må beherske for å utføre sine oppgaver som *rex iustus*. Óttars fremste oppgave som Guds jordiske representant er å opprettholde balansen i samfunnet. Mens ulydighet mot kongens lov i *Konungs skuggsjá* fremstilles i samsvar med bibelsk oppfatning som en allegori om solen og vindene, er den samme forbrytelsen i *Hyndluljóð* i samsvar med norrøn mytologi avbildet med en allegori om Ragnarök. Men så som i allegorien om solen og vindene, fremstilles katastrofale konsekvenser ved samfunnets kollaps også i allegorien om Ragnarök med en naturkatastrofe (strofe 41):

Haf gengr hridum / vid himin sialfan / lidr lond yfir / enn lopt bilar. / þadan koma sniofar / ok  
 snarir vindar / þa er i raadi / at regn vm þrioti.<sup>342</sup>  
 (Havet lyfter / seg lukt mot himlen, / leikar over land, / og lufti ho skjelv; / då kjem det snøskur /  
 og snærande vind; / det nærmar seg stundi / at gudar stuper.)

*Hyndluljóð* bruker bildet av det norrøne mytologiske panteon som et samfunnssystem. Det bedragerske samfunnsleddet som bærer skylden for at den sosiale orden har brutt sammen, er i *Hyndluljóð* avbildet med Loki. Loki har – da han tok Balders skjebne i sine egne hender – ikke adlydt felleskapets interesser og har dermed sviktet hele samfunnssystemet. Han er en forbryter som forårsaker krenkelse av samfunnsordenen. Men drapsmannen Loki er ikke den eneste forbryteren i *Hyndluljóð* som illustrerer samfunnets frykt. Også Freyja står frem som en figur som ikke tilpasser seg samfunnets rangordning. I strofene 6, 45 og 46 anklager Hyndla gudinnen for å være promiskuøs. Freyja som en fruktbarhetsgudinne som i norrøn mytologi knyttes til seksualitet, erotikk og vellyst,<sup>343</sup> får i *Hyndluljóð* nesten nedsettende omtale. Med sin tøyleløse seksualitet forestiller hun en parallell til Adam og Evas verste forbrytelse – syndefallet. Dette bibelske motivet er til stedet også i *Konungs skuggsjá*, som en metafor for fristelse – kunnskap som ikke skulle oppnås av et vanlig mennesket. Sverre Bagge utpeker syndefallet som et viktig eksempel innenfor begrepet om Gud som den enestående

<sup>341</sup> Bagge 2000a: XLII—XLIII.

<sup>342</sup> (*Flateyjarbok*, Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 15.

<sup>343</sup> Steisland 2005: 156.

domsmyndighet, fordi det fastlegger verdens og menneskenes grunnleggende kår helt frem til dommedag. Samtidig forestiller denne begivenheten all disharmoni og truende kaos i natur og samfunn som et resultat av ulydighet. Adam og Evas verste synd var nemlig ikke å spise av frukten, men å trosse det budet Gud direkte hadde gitt dem.<sup>344</sup> Deres straff skal være rettfærdig:

Með því at Adamr kunni eigi at gæta frelsis þess, er friðsemi gætti til handa hánun, þá hafi hann nú fyrir þat vesöld ok nauð. En fyrir því at hann forvitanði fróðleik til illra hluta, þá þoli hann nú ilt móti góðu. En fyrir því at hann vildi líkja sik guði í fróðleik sínum umfram leyfi, ok kendi guði völd um sin lögbrot með lygilígru sakarvörn, þá þoli hann fyrir þat þann dauða, er hánun var heitinn, áðr en hann gerði lögbrot.<sup>345</sup>

(Siden Adam ikke kunne greie å passe på den friheten som Fredsommeligheten vernet for ham, så får han nå elendighet og nød. Fordi han var begjærlig etter kunnskap om onde ting, må han lide ondt istedenfor godt. Og fordi han ville ligne Gud i kunnskap ut over det han hadde lov til, og mente at Gud hadde skylden for hans lovbrudd, med løgnaktig forsvar, så må han for dette lide en død som var sagt ham før han gjorde lovbruddet.)

Hyndlas sarkastiske undertone om Freyjas utukt bærer et glimt av Adam og Evas syndefall som et ureksempel på en moralsk forbrytelse mot Gud og dermed samfunnet. Både Loki som drapsmann og Freyja som en promiskuøs kvinne symboliserer trusler for et samfunn. Med sin umoralske oppførsel velger de å vandre på villstier fremfor de sedelige hovedveiene. Bare en sterk kongemakt kan lære menneskene den rette veien. Med allegorien om Ragnarök får Óttarr sin lekse om hvor viktig det er for ham som en fremtidig konge å opprettholde sin sentrale posisjon i samfunnet som enerådende lovgiver og dommer, ved å henvise til evige lover, fastsatt av Gud selv.

### 3.1.3 Heimdallr og Þórr som personifikasjoner av kongens *siðir* og *íðróttir*

Som allerede nevnt, opprettholder kongen i lys av norsk høymiddelalders kongeideologi, slik som den fremstilles gjennom *Konungs skuggsjá*, den rette balansen i samfunnet med hjelp av visdom. Visdom er kongens høyeste dyd og som også er hovedformålet til Óttars guddommelige opplæring. Ved siden av å opplyse Óttarr om hans genealogi, som bekrefter hovedfigurens posisjon som Guds utvalgte gjennom sin farsarv, og om hva konsekvensene er hvis en konge mister sin sentrale posisjon i samfunnet (allegorien om Ragnarök), nevner Hyndla tre anonyme personer (strofe 34, 42 og 43).<sup>346</sup> Etter mitt syn skal de tre skikkelsene identifiseres som Heimdallr (strofe 34), Þórr (strofe 42) og den rettfærdige konge (*rex iustus*) – Óttarr (strofe 43). Heretter skal jeg igjen referere til min oppfatning om at *Hyndluljóð* som et filosofisk-didaktisk

<sup>344</sup> Bagge 2000a: LXIX.

<sup>345</sup> (*Speculum Regale. Konungs-skuggsjá. Konge-speilet.*) Keyser, Munch og Unger 1848: 109.

<sup>346</sup> Se diskusjon om de tre mystiske strofene i *Tredje del: Den mytologiske fortellingen* (strofe 28–43).

dikt utleder eksempler fra hedensk oldtid for å fremføre sine samtidspolitisk-religiøse tendenser. Dikteren (kompilatoren) fremfører sine ideer med bruk av poetisk språk. Eksempelene fra norrøn mytologi i *Hyndluljóð* har derfor metaforisk verdi. For å styrke min fortolkning av *Hyndluljóð* i lys av norsk høymiddelalders kongeideologi, skal jeg arbeide ut fra en hypotese om at Heimdallr (strofe 34) og Þórr (strofe 42) gjennom deres viktigste oppgaver norrøn mytologi (Heimdallr som gudenes vaktmann og Þórr som vokteren av kosmos) personifiserer kongens *siðir* og *iðróttir* og dermed representerer en herskermodell for den fremtidige kongen – Óttarr.

*Siðir* og *iðróttir*, ferdigheter av moralsk og praktisk slag, er ifølge *Konungs skuggsjá* ellers felles for alle sosiale lag, uansett stand, og de viser de rette hovedveiene til det gode livet til alle menneskene, så de kan unngå de ville stiene (*villustigar*). Men kongen som samfunnets sentrale punkt skal være den fremste til å praktisere alle dydene og sky lastene, med Gud som sitt fremste forbilde. Derfor smelter *siðir* og *iðróttir* i behandlingen av kongen i *Konungs skuggsjá* sammen i et høyere begrep, eller, som Sverre Bagge argumenterer, blir ”morallære” og ”yrkesveiledning”, i kongens tilfelle ett av det samme:

Kongen har ansvar, ikke bare for sine egne seder, men for sedene til alle sine undersåtter, og han skal ivareta dette ansvaret ved å dømme rettferdig. På denne måten skal han etterligne Gud.<sup>347</sup>

I samsvar med norsk høymiddelalders kongeideologi fra det 13. århundre, slik som den presenteres gjennom *Konungs skuggsjá*, skal jeg argumentere for at Heimdallr i strofe 34 og Þórr i strofe 42 implisitt personifiserer den bipolare oppfatningen av kongens seder og skikker, som kulminerer i kongens høyeste embete som *rex iustus* – å etterligne Gud. Akkurat som Gud skal kongen i *Konungs skuggsjá* være våken når andre sover, og han skal meditere over visdommen og rettferdigheten. På samme måte er Heimdallr i *Gylfaginning* fremstilt som den som eksisterer fremfor alle andre vesener og som vokter natur og historisk evolusjon:

þarf hann minna svefn en fugl. Hann sér jafnt nótt sem dag hundrað rasta frá sér. Hann heyrir ok þat er gras vex á jörðu eða ull á sauðum ok allt þat er hæra lætr.<sup>348</sup>  
(Han treng mindre svevn enn fuglen: han ser like godt natt som dag hundre mil unna. Han hører og at graset veks på jorda og ulla på sauene, og alt det som læt høgare.)

Med Heimdallr som den mystiske figuren i strofe 34 gir Hyndla et eksempel til Óttarr på hvordan kongen gjennom meditasjon oppnår sin hoveddyd, visdommen. Heimdalls

<sup>347</sup> Bagge 2000a: XXI.

<sup>348</sup> (*Edda. Prologue and Gylfaginning.*) Faulkes 1988a: 25.

rolle innenfor det norrøne mytologiske kosmos som gudenes vaktman, som skal blåse i sitt horn når han ser at jotnene samler seg og Ragnarök står for døren, får i *Hyndluljóð* nye dimensjoner. Hans viktigste funksjon – å overvåke Ásgarðr fra himmelhvelvet – plasserer ham som en herskermodell på selve toppen av samfunnet. Heimdalls innsikt i urtid, nåtid og fremtid symboliserer kongens ytterste attributt – den høyeste visdommen, som hjelper kongen til å dømme rettferdig.

Etter at Hyndla ved hjelp av Heimdallr har opplyst den unge Óttarr om kongens fremste dyder – visdommen og rettferdigheten, forteller hun gjennom allegorien om Ragnarök om hva som skjer hvis den offentlige rettshåndhevelsen bryter sammen. Når kongemakten svekkes, svekkes også kongens autoritet over de sosiale leddene. Konsekvenser er kaos, strid og ulykker, fordi kongen har mistet sin makt til å løse konflikter og dømme mellom folk. Den rette verdensorden er ødelagt. Derfor er det viktig at kongen opprettholder sin autoritet som det sentrale punktet i samfunnet. Kongemakt er et middel som hjelper kongen til å skille seg fra resten av befolkningen og dermed til å opprettholde det sosiale hierarkiet. Det sosiale hierarkiet består i *Hyndluljóð* av tre ledd (strofe 11 og 16): ”höldbörir” (pp. ’fribåren, borgelig’), ”herseborir” (pp. ’magnat, aristokrati’) og konge (manifestert med Óttarr som etterkommer av de fremste norrøne fyrsteættene). Kongen i *Hyndluljóð* har i likhet med *Konungs skuggsjá* den øverste posisjonen i samfunnet fordi han representerer Gud overfor mennesker og har dermed, som Sverre Bagge understreker, den høyeste makten på jorden:

Overfor mennesker skal kongen ikke ydmyke seg, han skal holde på sin makt og tre frem med prakt og stolthet.<sup>349</sup>

I en slik samfunnsordning som forutsetter en sterk kongemakt, får alle sosiale ledd sin faste plass, og kongen – slik som Bagge uttaler seg – ”[...] leder det hele på Guds vegne og sørger for at alle samfunnets medlemmer får det de har krav på, alt etter sin stand, og at de som ikke vil respektere samfunnsordningen, får sin rettferdige straff.”<sup>350</sup> Kongens plikt som den absolutte leder og beskytter av sitt folk med lov får i *Hyndluljóð* sin personifikasjon i strofe 42 med Þórr. Þórr er med sin usedvanlige styrke (”sa var aukinn iardar megni”) ifølge Gro Steinsland beskytter av kosmos og opprettholder av verdens orden.<sup>351</sup> Han er ivrig etter å bekjempe jotner og andre kaosmakter og på denne måten

---

<sup>349</sup> Bagge 2000a: XXIII.

<sup>350</sup> Bagge 2000a: LIV.

<sup>351</sup> Steinsland 2005: 197.

verge Ásgarðr og Miðgarðr. En av Þórs viktigste eiendeler er ifølge *Gylfaginning* hans hammer Mjöltnir som har den egenskapen at den alltid treffer målet og vender tilbake til eieren etterpå.<sup>352</sup> Þórr med sin hammer som styrkesymbol er i lys av norsk høymiddelalders kongeideologi sammenlignbar med kongen som med sitt sverd straffer forbrytere og dermed representerer den høyeste domsmyndigheten på jorden:

Nú er konungrinn skipaðr at gæta þess hins helga húss, [er sett er í þat helga sæti, at gæta heilagra dóma guds; skal hann svá dæma líkamliga millim manna, at hann taki [á móti heilsu eilífliða, ok allir þeir, er gæta siðan þeirra dóma, er dæmdir verða með rettu. Hán um hefir guð ok í hendr sett refsingarsverð, þat er hann skal höggva með, er þarf [...]] Nú skal konungr höggva hvern utan öfund með réttri refsing.<sup>353</sup>

(Kongen er altså satt til å vokte det hellige huset som det hellige setet er satt i, for å vokte Guds hellige dommer. Han skal dømme slik i det legemlige folk, at han i steden kan ta imot den evige sæle, og likeså alle de andre som siden vokter på de dommene som blir rett dømt. Han har Gud også gitt i hende det refsing-sverd som han skal hugge med når det trengs [...] Nå skal kongen hugge hver og en uten hat med rettfærdig refsing.)

Heimdalls kosmiske kunnskap og Þórs styrke betegner de to norrøne gudene som to av de mektigste representantene i det norrøne mytologiske panteon. Mens Heimdallr, plassert i det høye ved regnbuen, med sin innsikt i de tre tidsaldre, vokter veien til gudene og på denne måten overvåker gudenes samfunnssystem, kjemper Þórr med sin fysiske styrke for å opprettholde den rette samfunnsordenen. Begge to verner gudene mot jotnene som samler seg for å bryte ned de rådende maktene. Heimdallr som samfunnets hjerne og Þórr som samfunnets rettsbevissthet representerer i *Hyndluljóð* kongens visdom og domsmyndighet. Visdom er essensielt for at kongen i sitt styre av samfunnet kan etterligne Gud og dermed som den høyeste makten på jorden representere Gud i sine handlinger.

### 3.1.4 Óttarr – kongen etter Guds vilje

Hyndlas fremste budskap til Óttarr er åpenbar: Bare den kongen som samtidig representerer hjerne og rettshånd i et samfunn, kan sikre den rette verdensordenen. Med dette budskapet viser Hyndla en vei ut fra den nåværende situasjonen, som i allegorien om Ragnarök medbringer kaos og oppløsning. Hun er opptatt av å fortelle Óttarr om hvordan tingene bør være. Den unge tronarvingen må få vite dette, fordi det er akkurat ham Gud har utvalgt for å opprette den evige orden på jorden i fremtiden. Den tredje anonyme personen er derfor ingen andre enn Óttarr selv (strofe 43):

<sup>352</sup> (*Edda. Prologue and Gylfaginning.*) Faulkes 1988a: 23.

<sup>353</sup> (*Speculum Regale. Konungs-skuggsjá. Konge-speilet.*) Keyser, Munch og Unger 1848: 171.

Þa kemr annar / enn maatkari / þo þori ek eigi / þann at nefna. / faair sia nu / fram vm lengra /  
 enn Odinn man / vlfui mæta.<sup>354</sup>  
 (Då kjem ein annan, / endå større, / men namnet hans ikkje / å nemne eg torer; / fåe no ser /  
 frametter lenger / enn til Odin / skal ulven møte.)

Óttarr er en fremtidshersker og skal etablere et nytt samfunnssystem. Det systemet skal forestille kontrasten til bildet av verdens undergang. Óttars fremste oppgave som Guds representant er å danne grunnlaget for ethvert menneskelig samfunn. Óttarr som en ideologisk, litterær figur er dermed et synonym for enhver rettferdige konge (*rex iustus*). Ut fra denne konteksten fungerer Óttarr på en liknende måte som Kristus, som ifølge *Det nye testamentet* representerer *Guds kraft og Guds visdom*.<sup>355</sup> I motsetning til de "såkalte guder og herrer" som ellers ble dyrket i Romerriket, forkynnte Paulus i sitt første brev til korinterne at bare Kristus er den sanne Herre:

Jeg takker alltid Gud for dere, for den nåde han har gitt dere i Kristus Jesus. I ham har dere fått en rikdom på alle gaver, både tale og kunnskap; [...] Derfor mangler dere ikke noen nådegave, mens dere venter på at vår Herre Jesus Kristus skal åpenbare seg. [...] Gud er trofast, han som har kalt dere til samfunn med sin sønn, Jesu Kristi, vår Herre.<sup>356</sup>

Kristus som den første og fremste Gud har sendt til jorden for å spre hans budskap, er et forbilde for den fremtidige kongen. Han er kongens prototyp og hans historie viser kongen et eksempel på visdom og rettferdighet. En slik oppfatning av Kristus preger også kapittelet *Om kongen i Konungs skuggsjá*:

[...] þvíat guð sjálfr kallar konung vera krist sinn, ok hver konungr er fulla konungs tign berr, þá heitir með réttu kristr dróttins.<sup>357</sup>  
 [...] For Gud selv sier at kongen er hans krist, og hver konge som bærer full kongeverdighet, han heter mer rette Herrens krist.

Den unevnte skikkelsen i strofe 43 i *Hyndluljóð* er altså den rettferdige konge som skal enten som Kristus, David, Óláfr Haraldsson eller hvilken som helst rettferdige konge, erklært av Gud (for eksempel Óttarr), i fremtiden innstifte et ordnet samfunn og skape innenfor det fred og harmoni ved å stå frem som en uendelig opphøyet autoritet og som samtidig skal tre frem i dypeste ydmykhet overfor Gud. Med sin apokalyptiske spådom om den fremtidige rettferdige kongen er Hyndla sammenlignbar med den latinske eskatologiske spådommen av Sibylla Tiburtina, som ifølge Anke Holdenried spår Kristi tilbakekomst på Dommedag som *iustitia*. Når det skjer, skal de gode dådene veies mot

<sup>354</sup> (*Flateyjarbok*, Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 15.

<sup>355</sup> Det nye testamentet. 1 Kor 1, 25.

<sup>356</sup> Det nye testamentet. 1 Kor 1, 4—10.

<sup>357</sup> (*Speculum Regale. Konungs-skuggsjá. Konge-speilet.*) Keyser, Munch og Unger 1848: 105.



de onde. Derfor må kristne streve for å følge de sedelige hovedveiene. Anke Holdenried understreker at Sibylla Tiburtinas spådom legger vekt på Kristi første ankomst:

Creeds [...] do not emphasise Christ's Second, but First Coming as the crucial junction in salvation history, at which God in His *misericordia* offers mankind the prospect of salvation through His Son. The First Coming, especially Christ's Passion, inspired similar reflections since He died to redeem mankind's sins.<sup>358</sup>

I motsetning til Sibylla Tiburtinas profeti som legger vekt på Kristi første ankomst, skal jeg argumentere for at Hyndlas spådom om at den kommende tilsvare Kristi andre ankomst. Mens Kristi første ankomst, definert med hans fødsel, betegnes med lidelse og skam, er hans andre ankomst (oppstandelse) karakterisert med herlighet, ære og lovprising.<sup>359</sup> Den første gangen mottok Kristus en krone laget av torner, men når han skulle komme igjen skal han ifølge *Det nye testamentet* ha mange kroner på hodet.<sup>360</sup> Han var Guds lam den første gangen, men han skal bli "løven av Juda-stammen" den andre gangen.<sup>361</sup> Den første ankomsten gav Jesus Kristus til verden, men den andre skal gi verden til Jesus Kristus. Akkurat som David som ifølge *Det gamle testamentet* var valgt som konge av Israel mange år før han egentlig fikk kongedømmet,<sup>362</sup> ble Kristus ifølge *Det nye testamentet* valgt for å ta over kongedømmene av denne verden og herske i Guds navn som "Kongenes Konge og Herrenes Herre".<sup>363</sup> Siden jeg har argumentert for at Kristus ifølge *Konungs skuggsjá* er en prototyp for hver rettferdige konge som Guds representant på jorden, skal jeg slå fast at Kristi historie forestiller et ideologisk mønster for andre kongers historier – også Óttarr sin. Konformitet mellom kongens liv og Kristi liv preger også *Geisli* som på liknende måte som *Hyndluljóð* i lys av høymiddelalderens kongeideologi formidler ideen om det hellige kongedømmet, med St Óláfr som hovedfigur. Ifølge en slik oppfatning skal jeg utvikle en hypotese om at Hyndla retter sin profeti i *Hyndluljóð* mot Óttars andre herkomst – etter at han var, muligens, dømt til døden av sine fiender og sendt til Vallhöll. Etter sin ferd til dødsriket skal han i Kristi fotspor komme tilbake for andre gang, som "annarr", og da blir han enda mektigere ("enn maatkari") og dermed klar til å utføre sin livsoppgave som Guds utvalgte (*kristr dróttins*) og den rettferdige konge (*rex iustus*). I denne konteksten kan minnedrikken som Óttarr får fra Hyndla slik at han skal huske hennes ord den tredje

---

<sup>358</sup> Holdenried 2004: 94.

<sup>359</sup> Det nye testamentet. 1 Pet. 1, 10—12.

<sup>360</sup> Det nye testamentet: Åp. 19, 12.

<sup>361</sup> Det nye testamentet. Åp. 5, 5.

<sup>362</sup> Det gamle testamentet. 1 Sam. 16.

<sup>363</sup> Det nye testamentet. Åp. 11, 15, 19 16.

morgenen når han skal konkurrere med Angantýr (strofe 44), sammenlignes med livets vann som etter *Det nye testamentet* forestiller en indre kilde som vil stige opp til evig liv.<sup>364</sup>

Ber þu minnis aul / minum gesti / sua hann aull mune / ord at tina / þersa rædu / aa þridia morni  
/ þa er þeir Angantyr / ættir reikna.<sup>365</sup>  
(Ein minnedrykk gjev / til galten min, / så kvart eit ord / han opp att kan taka / at denne røða /  
tridje dagen, når han og Anganty ættene tel.)

Med hjelp av huskedrikken kunne Óttarr beholde den overnaturlige kunnskapen, et symbol for den høyeste visdommen, som skal sikre ham et evig liv som konge. Grunnen for en slik tolkning er den gåtefulle karakteren av *Hyndluljóð* som tillater leseren å finne paralleller mellom den tredje morgenen ("þridia morni") og den tredje dagen da Kristus sto opp fra de døde og steg opp til himmelen som evig hersker.<sup>366</sup> I analogien med Kristus som sitt forbilde er Óttarr ikke bare en ideologisk modell for den rettfærdige konge, men også den evige konge (*rex perpetuus*), som i Norden fikk sin historiske realisasjon i St Óláfr. I kontekst av en slik kristologisk tolkning av *Hyndluljóð* er diktets tre høydepunkter (Óttars genealogi – Óttars ferd til Vallhöll – profeti om den kommende) identiske med Sibylla Tiburtinas profeti om Kristus som ifølge Anke Holdenried også består av tre deler: spådomen om Kristi fødsel – spådomen om Kristi lidelse (død) – spådomen om Kristi oppstandelse.<sup>367</sup> Gjennom *Hyndluljóðs* treleddete tematiske modell med trusselen om verdens undergang i bakgrunnen, høres ekko fra både Johannes åpenbaring og Sibylla Tiburtinas spådom om Kristi (kongens) tilbakekomst etter dommen. *Hyndluljóð* gjenspeiler altså klare kristne ideer. Diktets norrøne mytologiske forkledning skulle bare unnskyldte selve genren som eddadikt: i likhet med den jødisk-kristne sibyllen opptrer völven som en røst fra fortiden og som sådan snakker hun i *fornyrðislag*. Gjennom *Hyndluljóð* som et nyskapt produkt av den norrøne renessansen på Island formidler dikteren (kompilatoren) sin oppfatning av historien innenfor en kristen ramme. På samme måte som forfatteren av *Konungs skuggsjá* bruker dikteren (kompilatoren) av *Hyndluljóð* eksempler fra verdenshistorien: Både dommedag (allegorien av Ragnarök) og spådommen om den kommende som skal innstifte et nytt samfunnssystem er med i verket. Jeg vil konkludere med at *Hyndluljóð* ble brukt som en refleksjon av kristne

<sup>364</sup> Det nye testamentet. Joh 4, 6—15.

<sup>365</sup> (*Flateyjarbók*, Bind I.) Guðbrandr Vigfusson og Unger 1860: 16.

<sup>366</sup> Det nye testamentet. 1 Kor 15.

<sup>367</sup> Holdenried 2004: 97.

ideer med sitt utgangspunkt i synd og frelse gjennom Kristus og følgelig gjennom kongen (*kristr dróttins*) som *rex iustus* og *rex perpetuus*. I denne konteksten fremstilles Óttarr som den ideologiske kongen – ”Herrens krist”, som skal – når tiden er inne – styre et samfunn med en sterk kongemakt og som skal vise frem Guds verdighet og at han er Guds bilde på jorden.

## C. SAMMENFATNING AV DEL II

Etter at jeg har fremstilt min egen fortolkning av eddadiktet *Hyndluljóð*, skal jeg svare på det hovedspørsmålet som er utgangspunktet for min masteravhandling: hva var hensikten med å inkludere *Hyndluljóð* i Flateyjarbók som ellers preges av den norske kongesaga-ideologien i det 14. århundre. Svaret er: Fordi diktet formidler manuskriptets ideologiske budskap, det vil si på to nivåer:

1. Referanser til Jón Hákonarsons to berømte forfedre – Þorkell klyppr i strofe 19 og Svarhöfði Dufgusson i strofe 32 – som ifølge Óttars genealogi poetisk sett skal være knyttet til den fremtidige kongen gjennom blodsband – gjenspeiler personlige tendenser til en islending som på slutten av det 14. århundre forsøkte å etablere sin sosiale status med å gi sitt navn historisk preg.
2. Som et hyldningsdikt til det norske hoffet i tiden da det norske kongelige dynastiet allerede gikk mot sin slutt, fremstiller *Hyndluljóð* en islandsk fascinasjon over det norske kongedømmet som sin egen patron. Diktet, som viser en tendens på det kongeløse Island til å hevde sin tilknytning til Norge, skal anses som et forsøk på å bekrefte islandsk historisk og politisk identitet.

Både Jón Hákonarsons personlige tendenser og den islandske romantiske forherligelsen av den norske tronen møtes i *Hyndluljóð* som et dikt med overordnet tematikk. Den preges av norsk høymiddelalders kongeideologi, slik som den representeres i det didaktisk-filosofiske verket *Konungs skuggsjá*. Hovedhensikten i *Konungs skuggsjá* er å etablere bildet av en sterk kongemakt som skal sikre orden og dermed ro og trygghet i samfunnet. En slik autoritet hadde ifølge Sverre Bagge ikke eksistert i det gamle samfunnet; det var noe kongemakten på Hákon Hákonarsons tid ønsket å innføre.<sup>368</sup> Gjennom Hyndlas belæring får den fremtidige herskermodellen Óttarr vite om alt en konge må oppnå for å fortjene sin status som *kristr dróttins*. Óttars belæring er til en viss grad tilsvarende St Óláfs illuminasjon i *Geisli*. Gjennom metaforen med solstråle ("geisli") forbindes kongen med det guddommelige. I denne konteksten fungerer diktet som et slags poetisk speil, gjennom hvilket den kunnskaps- og visdomssøkene Óttarr skal betrakte sin fremtids posisjon i forhold til det idealbildet som gjenlyder i undertonene av Hyndlas profeti. Óttars hovedoppgave – å representere Guds visdom og kraft for å kunne dømme rettferdig – trer frem i det poetiske språket gjennom

---

<sup>368</sup> Bagge 2000a: XLII.

personifikasjoner av Heimdallr og Þórr. Bare ved å etterligne Gud og adlyde Guds lover kan Óttarr fullføre sin skjebne som hersker perfekt og dermed representere den positive motsetningen til *den urettferdige* eller *den svake konge* som har misbrukt sitt embetes myndighet. Mens de negative konsekvensene av en svekket kongemakt fremstilles med allegorien om Ragnarök, er kontrasten mellom *rex iustus* og *rex tyrannus* i diktet avbildet med konkurransen mellom Óttarr og Angantýr. Den ultimate vinneren er Óttarr som gjennom Hyndlas profeti får høre Guds ord og dermed oppnår sitt fremste attributt – den høyeste visdommen. Det er han som i fremtiden igjen skal opprette den rette verdensordenen og som skal vise sin kongeverdighet gjennom å finne sitt eksempel i Kristus. *Hyndluljóð* som et poetisk fyrstespeil for den potensielle konge viser følgende paralleller til *Konungs skuggsjá* (TABELL 1):

Felles motiv	<i>Hyndluljóð</i>	<i>Konungs skuggsjá</i>
1. kontrapunkt <i>rex iustus</i> : <i>rex tyrannus</i> (rivaler for enkekongedømme)	Óttarr : Angantýr	David : Saul
2. ulydighet til kongens lov forårsaker naturkatastrofe	allegorien om Ragnarök	allegorien om solen og vindene
3. kongen som eksisterer fremfor alle andre på jorden og vokter historisk evolusjon og natur	Heimdalls innsikt i urtid, nåtid og fremtid	eksempler på Guds dommer fra Det gamle testamentet: Som Gud skal kongen være våken når andre sover, han skal meditere over visdommen og rettferdigheten
4. symbol på kongens rettferdighet, kongen som den høyeste domsmyndigheten på jorden	Þórr – (Mjöltnir)	refsing sverd
5. hierarkisk organisert samfunn	höldbórit – herseborit – konge	(bonde) – kjøpmannen – hirdmannen – konge
6. Kristi historie som et mønster som skal følges av den fremtidige konge	Óttarr skal utføre sin livsoppgave som <i>kristr dróttins</i> og <i>rex iustus</i> i samsvar med Kristi andre ankomst som ”Herrens krist”	[...] þvíat guð sjálfr kallar konung vera krist sinn, ok hver konungr er fulla konungs tign berr, þá heitir með réttu kristr dróttins.

*Hyndluljóð* som et høydepunkt i Flateyjarbóks innledning formidler i sin mytologiske forklødningen alle de samtidspolitisk-religiøse ideer som ellers partielt sett danner grunnlag for de seks andre innledende tekstene. *Hyndluljóð* representerer et høydepunkt i Flateyjarbóks ideologiske budskap på følgende måte (TABELL 2):

	Hovedmotiv	Felles hovedidé
<i>Geisli</i>	Solstråle som metafor for Óláfr forestiller kongens forbindelse med det guddommelige.	Ideen om kongen som Guds utvalgte ( <i>kristr dróttins</i> )
<i>Hyndluljóð</i>	Óttars bånd med det guddommelige forestiller Hyndla. Som profetinne er hun et norrønt svar på sibyllen fra jødisk-kristen tradisjon. Heimdallr personifiserer kongens visdom (strofe 34).	
<i>Óláfs ríma Haraldssonar</i>	Slaget ved Stiklistaðir som et svar på kongens opprettholdelse av sin egen lov— kongen som straffer alle likt.	Ideen om konge som lovgivende autoritet ( <i>rex iustus</i> )
<i>Hyndluljóð</i>	Þórr som personifikasjon av kongens plikt som den absolutte leder og beskytter av sitt folk med lov (strofe 42).	
<i>Ór Hamborgar historíu</i>	Sveinn— motiv med den svake kongen som forestiller fare for den rette samfunnsordenen.	Ideen om ødeleggelse av et samfunn som et resultat av svekket kongemakt.
<i>Hyndluljóð</i>	Svekket kongemakt kan forårsake samfunnets sammenbrudd: allegorien av Ragnarök	
<i>Þáttr frá Sigurði konungi slefu</i>	Kong Sigurðr som et eksempel på den urettferdige konge.	Ideen om kontrasten mellom <i>rex iustus</i> og <i>rex tyrannus</i> .
<i>Hyndluljóð</i>	Angantýr som Óttars kontrapunkt.	

	Hovedmotiv	Felles hovedidé
<i>Hversu Noregr byggðisk</i>	Kongen (Nórr) som ekte far til sitt folk og den høyeste institusjon i et hierarkisk organisert samfunn.	Ideen om kongen som uendelig opphøyet autoritet.
<i>Hyndluljóð</i>	Kongen som den mektigste av alle (strofe 43).	
<i>Ættartölur</i>	Kongen som Guds utvalgte gjennom sin farsarv (Haraldr hárfagri).	Ideen om kongen som er valgt av Gud gjennom sin farsarv.
<i>Hyndluljóð</i>	Óttars genealogi gir ham kongelig status som tronarving	

### **DEL III**

#### **GENERELT SAMMENDRAG**

Jeg har bygget min analyse av *Hyndluljóð* først og fremst på en hypotese om at diktet, slik som det overleveres i Flateyjarbók, ble føyet sammen fra to opprinnelig selvstendige deler av en faglært forfatter fra lærde islandske kristne miljøer i høymiddelalderen. Min lesning av *Hyndluljóð* er derfor kristologisk. Jeg har argumentert for at diktet til tross for sitt mytologiske hedenske innhold fremfører samtidspolitisk-religiøse ideer. Den hedensk-mytologiske forkledningen er et produkt av gjennomtenkt kunstnerisk planlegging, med den hovedhensikt å fremstille den dominerende norske kongeideologien i høymiddelalderen i form av en hedensk myte. *Hyndluljóð* er et dikt som fremfører kristne samtidsideer på et mytisk nivå og bør derfor gi inntrykk av det gamle. I lys av denne påstanden utfyller innholdet og formen hverandre: Hyndla som en røst fra urtiden snakker i *fornyrðislag* og på denne måten sammenfaller völve-motivet med den oldtidsinteresserte rammen av eddadikt. *Hyndluljóð* er et typisk eksempel på vedvarende bruk av mytiske (hedenske) motiver på høymiddelalderens Island. Diktet er et produkt av den norrøne renessansen på Island som preges av gjenopplivet interesse for hjemlige dikttradisjoner. Samtidig søker diktet sin inspirasjon i jødisk-kristne sibyllinske orakler. Blandingen av hjemlige tradisjoner og litterære impulser fra kontinentet plasserer *Hyndluljóð* ved siden av Hauksbóks versjon av *Völuspá* blant de fremste representantene for den profetiske genren i eddameter i norrøn litteratur.

Ett av de viktigste utgangspunktene for avhandlingen var min hypotese om at *Hyndluljóð* i sin overleverte form utgjør en meningsbærende syntese med et overordnet tema som er i tett forbindelse med Flateyjarbóks ideologiske budskap. Min hovedhensikt var å analysere diktet i forhold til dets tekstgrunnlag, som en av manuskriptets sju innledende tekster. Min konklusjon er at innledningen fremstiller et slags program som gjenspeiler Flateyjarbóks ideologiske tendens. Flateyjarbók som en samling av norske kongesagaer reflekterer med sin positivistiske fremstilling av norsk historie islandsk romantiske forherligelse av den norske tronen med sin basis i det åndelige båndet mellom islendinger og deres norske konge, og samtidig Jón Hákonarsons tendens til å søke sine røtter blant kongens *hirðmenn*, i den hensikt å bekrefte sin sosiale status gjennom berømte forfedre. I denne konteksten har jeg



argumentert for at *Hyndluljóð* forestiller et høydepunkt i Flateyjarbóks ideologiske budskap, med forankring i ideen om det karismatiske kongedømmet og personlige relasjoner. Dette argumentet definerer også tilstedeværelsen av *Hyndluljóð* i Flateyjarbók.

Jeg har konkludert med at *Hyndluljóð* er et filosofisk-didaktisk dikt som gjennom sitt poetiske språk på en implisitt måte formidler kunnskap av både moralsk og praktisk kompetanse for en fremtidig hersker. Dermed er *Hyndluljóð* et poetisk svar på læreskriftet i samfunnskunnskap og samfunnsmoral *Konungs skuggsjá*, den sentrale kilden til norsk høymiddelalders kongeideologi. Den fremtidige herskeren som trenger belæring får i *Hyndluljóð* sin manifestasjon i Óttarr, som er en ideologisk, litterær figur, og dermed et synonym for enhver rettferdige konge (*rex iustus*). For å kunne ivareta alle sine undersåtters interesser, trenger Óttarr visdom som han får fra Gud gjennom völven som et medium. Gjennom bildet av det norrøne mytologiske panteon fremstiller Hyndla på en implisitt måte et samfunnssystem som nå er i ferd med å bryte sammen. Loki og Freyja representerer de to bedragerske samfunnsleddene som ikke følger felleskapets interesser. Resultatet av denne ulydigheten er disharmoni og truende kaos i natur og samfunn, avbildet med allegorien av Ragnarök. Men Hyndla ikke bare truer, hun belærer også Óttarr om hvordan en konge skal opprettholde sin sentrale posisjon i samfunnet og på denne måten verne sine undersåtter fra forbannelse og kaos. Hun viser Óttarr ikke bare kaos og ulykke, men også veien ut av denne tilstanden. Som en undertone av Hyndlas profeti trer det essensielle budskapet frem om hvordan en konge bør styre sitt land. For å fremstille en herskermodell for den fremtidige kongen, bruker völven bildet av Heimdallr som gudenes vaktmann og Þórr som vokteren av kosmos. Mens Heimdallr med sin innsikt i urtid, nåtid og fremtid er en personifikasjon av den høyeste visdommen, forestiller Þórr som den absolutte leder og beskytter av sitt folk kongens domsmyndighet. Og akkurat visdom og domsmyndighet er de to fremste dydene som hjelper en konge som den høyeste makten på jorden til å representere Guds styre av et samfunn. Med kunnskapen som Óttarr får fra Hyndla, kan han som Guds utvalgte danne grunnlaget for ethvert menneskelig samfunn. Hyndlas ord gjenspeiler en perfekt herskermodell for den unge Óttarr, som skulle gå i Kristi fotspor og som i fremtiden skal innstifte et ordnet samfunn som han skal styre med en sterk kongemakt og med et eksempel i Guds rettferdighet.

## **BIBLIOGRAFI**

### **A. Utgaver, oversettelser, leksikon og ordbok**

*Bibelen. Det gamle og Det nye testamentet.* 1986. Oslo: Bibelselskapets forlag.

Brøgger, Anton Wilhelm, oversett. 2000. *Kongespeilet.* Oslo: Bokklubbens Kulturbibliotek.

Bugge, Sophus, utg. 1867 (1965). *Sæmundar Edda hins fróða.* Oslo: Universitetsforlaget.

Egilsson, Sveinbjörn. 1966. *Lexicon Poeticum. Antiquæ linguæ septentrionalis.* Red. Jónsson, Finnur. 2. utg. Atlas Bogtryk. København.

Faulkes, Anthony, utg. 1988. *Snorri Sturluson. Edda. Skáldskaparmál, Introduction, Text and Notes.* University College London: Viking Society for Northern Research.

Faulkes, Anthony, utg. 1988a. *Snorri Sturluson. Edda. Prologue and Gylfaginning.* University College London: Viking Society for Northern Research.

Gruntvig, Svend, utg. 1874. *Sæmundar Edda hins fróða. Den ældre edda.* København: Gyldendalske Boghandel (F. Hegel).

Helgason, Jón, utg. 1924. *Heiðreks saga. Hervarar saga og Heiðreks konungs.* København: Samfund til utgivelse af gammel nordisk litteratur.

Hollander, Lee M. Austin, utg. 1962. *The Poetic Edda.* Texas: University of Texas Press.

Jónsson, Finnur, utg. 1893—1900. *Snorri Sturluson. Heimskringla. Nóregs konunga sögur.* Bind I. København: S. L. Møllers Bogtrykkeri.

Keyser, R., Munch, P. A. og Unger, C. R., utg. 1848. *Speculum Regale. Konungs-skuggsjá. Konge-speilet.* Christiania: Det akademiske Collegium ved det kongelige norske Fredriks-Universitet, Carl. C. Werner & Comp.

Larrington, Carolyne, oversett. 1996. *The Poetic Edda.* Oxford: Oxford University Press.

Metcalf, F. utg. 1881. *Passio et Miracula Beati Olavi.* Oxford: At the Clarendon Press.

Mortensson-Egnund, Ivar og Eggen, Erik, oversett. 2000. *Edda. Edda-kvede og Snorre-Edda.* Oslo: Det Norske Samlaget.

Neckel, Gustav og Kuhn, Hans, utg. 1983. *Edda. Die Lieder des Codex Regius.* Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Nordal, Sigurður, Guðmundson, Finnbogi og Bjarnar, Vilhjálmur, utg. 1944—1945. *Flateyjarbók*. Akranes: Flateyjarútgáfan.

Rindal, Magnus, utg. 1981. *Barlaams ok Josaphats saga*. Norrøne tekster. Oslo: Norsk historisk kjeldeskrift-institutt.

Rona, Georg og Karker, Allan, red. 1962. *Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder fra vikingetid til reformationstid*. Bind VII. København: Rosenkilde og Bagger.

Sijmons, Barend og Gering, Hugo, utg. 1906. *Die Lieder der Edda. I. Text*. Halle: Buchhandlung des Waisenhauses.

Vigfusson, Guðbrandr og Unger, C. R., utg. 1860. *Flateyjarbok. En samling af norske konge-sagaer med indskudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt annaler*. Christiania: P. T. Mallings forlagsbokhandel.

Ødegård, Knut, oversett. 2003. *Einarr Skúlason. Geisli*. Trondheim: Tapiråndbok Akademisk Forlag.

Zoega, T. Geir. 2004. *A Concise Dictionary of Old Icelandic*. Toronto Buffalo London: University of Toronto Press.

## **B. Sekundære kilder**

Andersson, M. Theodore. 1978. 'The Icelandic sagas'. *Heroic and Epic Saga: An Introduction to the World's Great Folk Epics* (ed. Felix J. Oinas) 144—171. Bloomington and London: Indiana University Press.

Ashman, Rowe Elizabeth. 2005. *The developement of Flateyjarbók. Iceland and the Norwegian dynastic crisis of 1389*. The University Press of Southern Denmark.

\_\_\_\_\_. 2000. 'Origin Legends and Foundation Myths in Flateyjarbók'. *Old Norse Myths, Literature and Society*. Proceedings of the 11th International Saga Conference 2—7 July 2000, University of Sydney. 411—454.

Astås, Reidar. 1994. 'Spor av teologisk tenkning og refleksjon i norsk og islandsk høymiddelalder'. *Collegium Medievale* 6/2: 133—167.

Bagge, Sverre. 2000. 'Old Norse Theories of Society. From *Rígsþula* to *Konungs skuggsjá*'. *Studia Medievalia Septentrionalia*: 7—45.

\_\_\_\_\_. 2000a. 'Innledende essay.' I *Kongespeilet*. Oslo: Bokklubbens kulturbibliotek.

\_\_\_\_\_. 1987. *The Political Thought of The King's Mirror*. Odense: Odense University Press.

Bang, Anton Christian. 1879. 'Vøluspaa og de Sibyllinske Orakler'. *Videnskabselskabet i Christiania, Forhandlinger Aar 1879/9*: 1—23.

Bloch, R. Howard. 1983. *Etymologies and Genealogies: A Literary Anthropology of the French Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press.

Bugge, Sophus. 1883. 'Bemærkninger til norrøne Digte'. *ANF* 1: 249—265.

\_\_\_\_\_. 1899. *The Home of the Eddic Poem*. Transl. Schofield, William Henry. The Grimm Library. London.

Boer, R. C. 1906. 'Beiträge zur Eddakritik II'. *ANF* 22: 217—256.

Chase, Martin. 2005. *Einarr Skúlason's Geisli. A Critical Edition*. Toronto Buffalo London: University of Toronto Press.

Clunies Ross, Margaret. 1988. *Prolonged echoes: Old Norse myths in medieval Northern society*. Vol. 2: *The reception of Norse myths in medieval Iceland*. The Viking Collection: Studies in Northern Civilization 10. Odense: Odense University Press.

\_\_\_\_\_. 2005. *A History of Old Norse Poetry and Poetics*. Cambridge: D. S. Brewer.

De Vries, Jan. 1967. *Altnordische Literaturgeschichte*. II. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Faulkes, Anthony. 1978—9 [1983]. 'Descent from the Gods'. *Medieval Scandinavia* 11: 92—125.

Fidjestøl, Bjarne. 1999. 'The Dating of Eddic Poetry. A historical Survey and Methodological Investigations. Excerpts'. Red. Odd Einar Haugen. *Bibliotheca Arnamagnæana* 41: 3—203.

Fleck, Jere. 1970. 'Konr—Óttarr—Geirroðr: A Knowledge Criterion for Succession to the Germanic Sacred Kingship'. *SS* 42: 39—49.

Foley, John Miles. 1991. *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional oral Epic*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Gering, Hugo. 1920. 'Óttarr heimski'. *ANF* 36: 326—331.

Grønvik, Ottar. 1981. *Runene på Tunesteinen. Alfabet—språkform—budskap*. Oslo, Bergen, Tromsø: Universitetsforlaget.

Guenee, Bernard. 1985. *States and rules in Later Medieval Europe*. Oversatt av Juliet Vale. Oxford: Basil Blackwell.

Gurevic, Aron. Ya. 1973. 'Edda and Law. Commentary upon *Hyndluljóð*'. *ANF* 88: 72—84.

Harris, Joseph. 1983. 'Eddic Poetry as Oral Poetry: The Evidence of Parallell Passages in the Helgi Poems for Questions of Composition and Performance.' *Glendinning. Edda. A collection of essays*. Winnipeg. 210—242.

\_\_\_\_\_. 1980. 'Folktale and Thattr: The Case of Rognvald and Raud'. *Folklore Forum* 13: 158—98.

Halldórson, Ólafur. 1990. *Grettisfærsla. Safn ritgerða eftir Ólaf Halldórson gefið út sjötugsafmæli hans 18. apríl 1990*, red. Sigurgeir Steingrímsson, Stefán Karlsson og Sverrir Tómasson. Stofnum Árna Magnússonar á Íslandi, Rit 38. Reykjavík: Stofnum Árna Magnússonar.

Haugen, Odd Einar. 2004. 'Tekstkritikk og tekstfilologi'. *Handbok i norrøn filologi*, red. Hagen, Odd Einar. Bergen: Fagbokforlaget. 81—118.

Holdenried, Anke. 2004. *The sybil and her scribes. Manuscripts and Interpretation of the Latin Sibylla Tiburtina c. 1050—1500*. Ashgate Pub Ltd.

Jónsson, Finnur. 1920. *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*. 2. utg. I. København.

\_\_\_\_\_. 1927. *Flateyer bók*. København. Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie.

Kellog, Robert. 1991. 'Literacy and Orality in the Poetic Edda'. *Vox intexa. Orality and Textuality in the Middle Ages*. Ed. Doane, A. N. & Pasternack, C. B. 89—101.

Klingenberg, Heinz. 1974. *Edda – Sammlung und Dichtung*. Beiträge zur nordischen Philologie 3. Basel: Helbing & Lichtenhahn.

Lönnroth, Lars. 1978. *Den dubbla scenen: muntlig diktning från Eddan til Abba*. Stockholm: Prisma.

\_\_\_\_\_. 2004. 'Foreword'. I: Gísli Sigurðsson. *The Medieval Icelandic Saga and Oral Tradition. A Discourse on Method*. Oversatt av Jones, Nicolas. Cambridge, Massachusetts & London, England: The Milman Parry Collection of Oral Literature, Harvard University.

Kmecl, Matjaž. 1996. *Mala literarna teorija*. Ljubljana: Mihelač in Nešović.

Margeson, Sue. 1980. 'The Völsung legend in medieval art'. *Medieval Iconography and Narrative*. Odense: Odense University Press. 183—211.

Meulengracht Sørensen, Preben. 1977. *Saga og samfund: en indføring i oldislandsk litteratur*. København: Berlingske forlag.

Mogk, Eugen. 1904. *Geschichte der Norwegisch-Isländischen Literatur*. Strassburg: Karl J Trübner.

Nordal, Sigurður. 1927. *Völuspá. Vølvens spådom*. Transl. from Icelandic by Albrectsen, Hans. Copenhagen: Aschehoug.

Ólason, Vésteinn. 1983. 'Kveðið um Ólaf helga'. *Skírnir* 157 (1983): 48—63.

Pálsson, Herman. 1997. *Úr landnord: Samar ok ystu rætur íslenskrar menningar*. Studia Islandica / Íslensk fræði 54. Reykjavík: Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands.

- Sawyer, Birgit and Peter. 2003. *Medieval Scandinavia. From Conversion to Reformation, circa 800-1500*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schjødt, Jens Peter. 1981. 'Völuspá – cyklisk tidsoppfatelse i gammelnordisk religion'. *Danske Studier* (1981). 91—95.
- Scholes, Robert og Kellogg, Robert. 1966. *The Nature of Narrative*. New York: Oxford University Press.
- Sigurðsson, Gísli. 2004. *The Medieval Icelandic Saga and Oral Tradition. A Discourse on Method*. Oversatt av Jones, Nicolas. Cambridge, Massachusetts & London, England: The Milman Parry Collection of Oral Literature, Harvard University.
- \_\_\_\_\_. 1990. 'On the Classification of Eddic Heroic Poetry in View of the Oral Theory'. *Poetry in the Scandinavian Middle Ages* [Atti del 12<sup>o</sup> Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo. The Seventh International Saga Conference, Spoleto, 4.—10. september 1988]. Centro Italiano di studi sull'alto medioevo. Spoleto. 245—255.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi. En analyse av hierogami-myten i Skírnismál, Ynglingatal, Háleygjatal og Hyndluljóð*. Oslo: Solum.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Norrøn religion. Myter, riter, samfunn*. Oslo: Pax Forlag A/S. 152.
- \_\_\_\_\_. 2006. 'Myten om fremtiden og den nordiske sibyllen'. *Transformasjoner i vikingid og norrøn middelalder*. Red. Steinsland, Gro. Unipub forlag, Oslo academic press og Institut for arkeologi, konservering og historiske studier, Middelalderstudier, Universitetet i Oslo. 93—127.
- Sveinsson, Einar Ólafur. 1962. *Íslenzkar bókmenntir í fornöld I*. Reykjavík.
- Turville-Petre, E.O.G. 1964. *Myth and religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Quinn, Judy. 2002. 'Dialogue with a völva: Völuspá, Baldrs draumar and Hyndluljóð'. *The Poetic Edda: Essays on Old Norse Mythology*, ed. Acker, Paul og Larrington, Carolyne. New York: Routledge. 248—274.
- \_\_\_\_\_. 1985. 'Saint Olaf in Late Medieval Icelandic Poetry'. *Narrative Folksongs, New Directions: Essays in Appreciation of W. Edson Richmond*, ed. Carol L. Edwards and Kathleen E. B. Manley. Boulder: Westview Press. 2—17.
- Weber, Gerd Wolfgang. 1981. 'Irreligiosität und Heldenzeitalter. Zum Mythencharakter der altisländischen Literatur'. *Speculum Norroenvm: Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre*, ed. Ursula Dronke, Guðrún P. Helgasdóttir, Gerd Wolfgang Weber and Hans Bekker-Nielsen. Odense: Odense University Press. 474—505.
- Zernack, Julia. 1999. 'Hyndluljóð, Flateyjarbók und die Vorgeschichte der Kalmarer Union'. *skandinavistisk* 29: 89—114.